This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

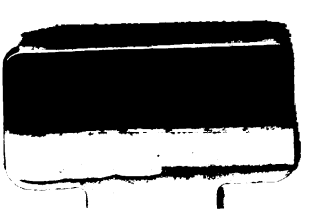
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

# Religionsgeschichtliche Studien

**zur Frage der Beeinflussung**

## des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen

von

**Georg Wobbermin**
Dr. phil., Lic. theol.

---

**BERLIN**
E. Ebering (vorm. C. Vogts Verlag).
**1896.**

Digitized by Google

Digitized by Google

86993
AUG 28 1905
BZQ
.W81

Den Kuratoren

# des evangelischen Säkularstipendiums

der Stadt Berlin

**als Zeichen ehrerbietigster Dankbarkeit**

**der Verfasser.**

Digitized by Google

Digitized by Google

# Vorwort.

Die Veröffentlichung der nachfolgenden Studien hat sich länger verzögert, als mein Wunsch und meine Absicht war. Der Dienst in des Königs Rock veranlasste immer wieder eine Verschleppung der Korrektur-Arbeiten. Die Arbeit erscheint daher jetzt so, wie sie vor nunmehr über Jahresfrist zum Abschluss gekommen war. Von fremden Untersuchungen, die nach dieser Zeit über die behandelten Fragen veröffentlicht sind, ist vor allem „E. Maass, Orpheus: Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, München, 1895“ zu nennen. Ich habe mich gefreut, bei diesem Fachmann auf dem Gebiete der griechischen Mythologie meine in cap. I niedergelegten Anschauungen über das Wesen und die Bedeutung der orphischen Religion, die ich gegen die Autorität eines E. Rohde nur schweren Herzens zu vertreten wagte, in der Hauptsache wiederzufinden. Auf die von Maass für seinen Zweck beigebrachten besonderen Argumente einzugehen, hielt ich weder für erlaubt, noch für nötig. Nur anmerkungsweise habe ich mehrmals auf seine Ausführungen hingewiesen, die mir übrigens in manchen Punkten in der Betonung des „national-hellenischen“ Charakters der orphischen Religion wieder über das Ziel hinauszuschiessen scheinen.

Vollends nur in den Nachträgen habe ich auf das neueste epochemachende Werk über die griechische Religion, auf H. Useners „Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn 1896“ verweisen können.

Digitized by Google

Was mich an diesem neuesten Buche des Bonner Gelehrten vor allem angezogen hat, ist die Verbindung historischer Detailforschung mit der philosophischen Arbeit psychologischer Analyse. Es handelt sich eben in der Religionswissenschaft überall um die dreifache Aufgabe: 1) den äusseren historischen Thatbestand festzustellen; 2) dann das betreffende Vorstellungsbild zu rekonstruieren; 3) schliesslich den jeweiligen Bewusstseinszustand zu ermitteln. — Wenn Usener S. 283 ff. gegen die Uebertreibungen, die sich die Theorie des Animismus hat gefallen lassen müssen, scharf zu Felde zieht, so glaube ich überall vorsichtig genug gewesen zu sein, um nicht mit von jener scharfen Kritik getroffen zu werden.

Für die erste Anregung zu meinen Untersuchungen, sowie für mannigfache Förderung in denselben schulde ich meinem verehrten Lehrer Herrn Prof. D. Harnack vielen und aufrichtigsten Dank. Ebenso muss ich Herrn Oberlehrer Dr. Knaack, der mir freundlichst eine Korrektur gelesen und mich durch mancherlei Notizen und Nachweise unterstützt hat, auch an dieser Stelle meinen besten Dank aussprechen.

Stettin, den 1. Mai 1896.

*Georg Wobbermin.*

---

Digitized by Google

# Inhaltsverzeichnis.


Seite

**Vorwort** . . . . . V

**Einleitung.**

Die Wichtigkeit des Studiums der griechischen Volksreligion für die christliche Theologie. — Anrichs Buch „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum“ . . . . . 1

**I. Das Wesen der griechischen Mysterien** . . . . . 6

1. Die chthonischen Kulte im allgemeinen.

*α.* Einleitendes.

Die Wichtigkeit der chthonischen Kulte 10; die chthonischen Kulte nach ihrer äusseren Seite 13.

*β.* Das Wesen der chthonischen Kulte . . . . . 15

Das soteriologische Moment 15; das henotheistische Moment 16; das dualistische Moment 18; das ethische Moment 19; das eschatologische Moment 22.

*γ.* Der Mysteriencharakter der chthonischen Kulte . . . . 25

2. Die Mysterien im engeren Sinne . . . . . 28

*α.* Die Zugehörigkeit der Mysterien zu den chthonischen Kulten 28

*β.* Das Wesen der Mysterien . . . . . 33

Das soteriologische Moment 33; das henotheistische Moment 34; das dualistische Moment 35; das ethische Moment 35; das eschatologische Moment 40.

3. Der Orphismus . . . . . 44

*α.* Einleitendes.

Die Quellen 45; Der Zusammenhang des Orphismus mit der Volksreligion, in Sonderheit den chthonischen Kulten 46.

*β.* Das Wesen des Orphismus . . . . . 48

Das soteriologische Moment 48; das dualistische Moment 48; das henotheistische Moment 48; das ethische Moment 50; das eschatologische Moment 50.

*γ.* Die Verbindung des Orphismus mit dem Mysterienwesen 53

Exkurs I. Zu *Δημήτηρ Ἐρινύς* . . . . . 56

Exkurs II. Zur Frage nach d. Entstehungszeit d. orphischen Hymnen . . . . . 58

**II. Das Wort** *ἅγιος* . . . . . 59


Digitized by Google

Seite

**III. Das Mysterienwesen und der Gnostizismus** . . . . . 70
Einleitung. Der Gnostizismus als christlicher Orphismus . . 71
a. Der Demiurg . . . . . 73
Exkurs. Zum Demiurg Platos . . . . . 85
b. Die Schlange . . . . . 86
c. Die Syzygieen . . . . . 93
**IV. Das Aegypter-Evangelium** . . . . . 96
Anhang. Das Wort *ὁμοούσιος* . . . . . 103
**V. *Θεὸς σωτήρ*** . . . . . 105
**VI. *Θεὸς μονογενής*** . . . . . 114
Zusatz I. Zu dem *μονογενής* in fragm. Orph. 5 u. 6 Abel . . 125
Zusatz II. Zu fragm. Orph. 4, 5, 6 Abel . . . . . 129
**VII. Altchristliche Tauftermini** . . . . . 143
a. *σφραγίς, σφραγίζειν* . . . . . 144
b. *φωτισμός, φώτισμα, φωτίζειν* . . . . . 154
Exkurs. Zu den Proschaereterien . . . . . 173
c. *σύμβολον* . . . . . 174
Sachliches Register . . . . . 185
Stellenregister . . . . . 187
Nachträge und Verbesserungen . . . . . 191

Digitized by Google

Seit einer Reihe von Jahren hat eine Anzahl von Forschern ihr Interesse wieder den Grenzgebieten der Theologie und Philologie zugewandt. Es ist von den Philologen insonderheit Wölfflin, der mit seinen Schülern im Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik die Sprache altchristlich-lateinischer Litteraturprodukte unter die philologische Lupe genommen hat, es ist sodann die Schule Usener's, in der — vorzüglich vom Meister selbst — die so äusserst interessanten religionsgeschichlichen Probleme der Zeit, da auf dem morschen Boden der altersschwachen und verkommenen Antike das junge Christentum seinen Siegeslauf antrat und in der Geschichte der Menschen eine völlig neue Epoche ihres Geisteslebens herbeiführte, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden sind. — Auf die an letzter Stelle genannten Fragen ist zugleich von theologischer Seite insofern hingearbeitet worden, als hier im Einzelnen gezeigt worden ist, dass der neue Lebensstrom seine Segenskräfte doch nicht anders als — dem Gesetz der Geschichte gemäss — in alten Rinden fruchtbar gemacht hat. — Bei Erforschung dieses „Hellenisierungsprozesses" ist nun der Einfluss der Antike auf das Evangelium ganz hauptsächlich in der griechischen Philosophie gesucht worden. Und das zunächst mit vollem Recht. Sind doch die philosophischen Systeme stets eine Zusammenfassung und Konzentration aller ein Volk oder eine Generation letzlich bestimmender Kräfte, eine Verkörperung gewissermassen des bestimmten Bewusstseinszustandes eines



Digitized by Google

bestimmten Menschheits-Ausschnittes; — und ist doch insonderheit die Philosophie Plato's, die, in welch' modifizierter Gestalt immer, auch um die Wende unserer Zeitrechnung eine Macht war und bald zu einer Periode neu gekräftigten Lebens gelangen sollte, ist doch gerade diese Philosophie ein besonders treffender Ausdruck des griechischen Bewusstseins.

Auf der andern Seite wird man a priori vermuten müssen, dass eine Religion, zumal eine solche, deren Anhänger sich — wie die des ersten Christentums — vorzugsweise aus den niederen Klassen rekrutierten, auch auf dem Nährboden der alten Volksreligion sich angepflanzt und aus ihm manche Fremdschösslinge getrieben hat. Man wird sich freilich nicht verhehlen dürfen, dass die Untersuchung hier zu weit weniger sicheren und festen Resultaten gelangen kann, als bei der Frage nach Beeinflussung des Christentums durch die griechische Philosophie; und das aus dem doppelten Grunde, weil einmal die uns erhaltenen christlichen Litteraturreste jener Zeit naturgemäss zum grösseren Teil der Feder gebildeter (und damals war jede Bildung eine philosophische) oder gar philosophisch interessierter Männer entstammen; und weil zum andern die griechische Volksreligion selbst keine so offenkundigen und übersichtlichen Urkunden hinterlassen hat, wie es die Systeme der Philosophen sind.

Immerhin wird der Versuch zu einer solchen Untersuchung um ihrer religionsgeschichtlichen Wichtigkeit willen gemacht werden dürfen und müssen. Und ein solcher Versuch ist denn auch von theologischer Seite auf einem bestimmten Gebiet in jüngster Zeit gemacht worden, von G. Anrich nämlich in seinem Buche: 'Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, Göttingen, 1894.' Ueber das Recht, das Mysterienwesen zur antiken Volksreligion zu rechnen, werden wir weiter unten zu handeln haben; hier zunächst einige Worte über das genannte Buch selbst. —

Während schon ein halbes Jahr vor dem Erscheinen

Digitized by Google

des Anrich'schen Buches aus der Bonner Schule A. Dieterich in seiner Studie: 'Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Leipzig, 1893' es unternommen hatte, die urchristliche Apokalyptik aus den Anschauungen und der Litteratur der orphischen Kultgemeinden herzuleiten, untersucht Anrich den Einfluss, den das Mysterienwesen in seiner Gesamtheit auf das Urchristentum nach den verschiedensten Seiten hin und in der verschiedenartigsten Weise ausgeübt hat. Sein Buch unterscheidet sich in der Methode von demjenigen Dieterich's recht wesentlich, und zwar durchaus zu seinem Vorteil. Dieterich nämlich leitet u. E. häufig etwas voreilig christliche Vorstellungen und Gebräuche, für die er eine Parallele in der Antike aufzufinden vermag, sogleich nach ihrem ganzen Umfange aus der letzteren her. Für so allgemeine und leicht erklärliche Vorstellungen z. B. wie die von glänzender Gestalt, von leuchtendem Gewand oder von lockigem Haar wird man auf bestimmte litterarische Abhängigkeit weder zu rekurrieren brauchen, noch es auch nur thun dürfen. — Anrich dagegen hat der — gerade auf diesem Gebiete ausserordentlich starken — Versuchung, blendende Hypothesen aufzustellen, nirgends nachgegeben. Mit grösster Vorsicht und Gewissenhaftigkeit werden stets die verschiedenen Möglichkeiten gegen einander abgewogen; neben dem Einfluss des Mysterienwesens wird überall derjenige alt-testamentlicher Vorstellungskreise und spät-jüdischer Anschauungsweisen berücksichtigt; vor allen Dingen aber wird das spezifisch Christliche nicht übersehen, vielmehr mit Nachdruck hervorgehoben.

Die Arbeit Anrich's zerfällt naturgemäss in zwei Teile: einen Unterbau, der das antike Mysterienwesen darstellt, und einen zweiten, den Hauptteil, der untersucht, inwiefern und inwieweit dasselbe das Christentum beeinflusst hat. Auf den ersten Teil werden wir unten noch im Einzelnen zurückkommen müssen; hier wollen wir zunächst den Gang des Hauptteils kurz skizzieren.

Derselbe umfasst 8 Kapitel. Zunächst: „Der Gnostizis-



Digitized by Google

mus in seinem Zusammenhang mit dem Mysterienwesen."— Anrich fusst durchaus auf der Overbeck-Harnack'schen These, dass der Gnostizismus die akute Form der Hellenisierung des Christentums darstelle. Eben diese These findet aber hier von neuem Bestätigung; denn über den Zusammenhang des Gnostizismus mit dem Mysterienwesen kann thatsächlich kein Zweifel bestehen. Das besondere Verdienst Anrich's aber ist es, die verschiedenen Fäden und Kanäle dieses Zusammenhangs aufgezeigt zu haben. Denn nur in geringem Umfange könne von direkten Entlehnungen aus dem Mysterienwesen die Rede sein; in der Hauptsache sei das Mysterienelement im Gnostizismus durch verschiedene Medien zur Ausbildung gekommen, nämlich durch Vermittlung der magischen Telestik und sodann durch den Gesamtcharakter der in der Sphäre des Mysteriösen lebenden Gnosis. — Ebenso wird dann auch in den folgenden die parallele Entwicklung in der Grosskirche behandelnden Kapiteln aller Nachdruck auf die gesamte religiöse Grundstimmung gelegt, und aus dieser der Einfluss des Mysterienwesens hergeleitet. Gerade damit bekundet der Verfasser ein feines Verständnis für derartige geschichtliche Entwicklungen. — Das 2. Kapitel ist überschrieben „Voraussetzungen und Ansätze der Einwirkung des Mysterienwesens in kultischer Beziehung." Die Beschränkung auf Taufe und Abendmahl ist vollberechtigt, weil in der Natur der Sache begründet. In Bezug auf die termini *σφραγίς, σφραγίζεσθαι* und *φωτισμός, φωτίζεσθαι,* die in letzter Zeit mehrfach aus der Mysterienterminologie abgeleitet waren, kommt Anrich zu einem negativen Resultat. — Das 3. Kapitel behandelt die Alexandrinische Gnosis „Das Christentum als Mysterium." Mit Recht wird hier namentlich gegen den Aufsatz von Bratke in Theol. St. u. Kr. 87 S. 647 ff. die Annahme einer bewussten und absichtlichen Anpassung der christlichen Vorstellungsreihen und Einrichtungen an das Mysterienwesen abgelehnt, und der Einfluss desselben daraus abgeleitet, dass es „als Faktor der religiösen Gesamtrichtung der Zeit die philosophische Entwicklung beeinflusst hat." —

Digitized by Google

Das 4. Kapitel „Mysterienterminologie und Arkandisziplin“ zeigt die Umwandlung des Christentums in einen Mysterienkult auf ihrem Höhepunkt, im 4. und 5. Jahrhundert. — Als ein zu dieser Umwandlung hinzugehörendes Stück, das also nur auf Grund dieser Gesamtbetrachtung richtig zu verstehen ist, wird die Arkandisziplin erwiesen im 5. Kapitel „Der Gegensatz der Eingeweihten und Uneingeweihten. Katechumenat und Taufunterricht.“ — Das 6. Kapitel weist den indirekten Einfluss des Mysterienwesens darin auf, dass die „spezifischen Wirkungen von Taufe und Abendmahl“ in der physischen und physisch erwirkten ἀφθαρσία, sowie in der in realmagischer Weise gedachten κάθαρσις bestehen. — Das 7. Kapitel thut dar, wie „Taufe und Abendmahl nach ihrer kultisch-rituellen Ausgestaltung“, und zwar sowohl in einzelnen Riten wie im Gesamtvollzuge, den Charakter einer Mysterienfeier annehmen. — Das 8. Kapitel zeigt schliesslich noch, wie das Christentum durch die antike Kathartik im allgemeinen — abgesehen von ihrer Ausgestaltung im Mysterienwesen — beeinflusst worden ist. —

Es lag gewissermassen in der Luft, diese Arbeit zu unternehmen; ich selbst war seit dem Jahre 91 infolge einer Anregung, die ich im Seminare des Herrn Professors D. Harnack empfangen, mit den umfangreichen Vorarbeiten dazu beschäftigt. Die Art aber, wie Anrich die Aufgabe durchgeführt hat, kann m. E. nur Anerkennung finden. Den Einfluss des Mysterienwesens auf das Urchristentum in seinem ganzen Umfange darzustellen, wird für's erste weder nötig, noch ohne grosse Wiederholungen möglich sein; seine Arbeit steht in dieser Hinsicht durchaus auf der Höhe der Wissenschaft. Vielmehr wird es sich jetzt vorab darum handeln, an verschiedenen einzelnen Punkten mit Detailuntersuchungen einzusetzen. Diesem Zweck sollen die folgenden Studien dienen.

Digitized by Google

## I. Das Wesen der griechischen Mysterien.

Wie schon bemerkt, hat Anrich in dem ersten Teil seines Buches eine Darstellung des griechischen Mysterienwesens gegeben. Liegt auch das Schwergewicht des Buches durchaus in der zweiten Hälfte, so ist doch immerhin auch dieser erste Teil eine dankenswerte Arbeit. Sie beruht nicht nur auf der vorhandenen, vielfach sehr zerstreuten Litteratur — auch der zweite zu Anfang v. J. erschienene Band von E. Rohde's epochemachendem Werk: „Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen" ist noch benutzt worden —, sondern auch auf selbständiger Verarbeitung des umfangreichen Quellenmaterials. Es galt hier auf Grund der früheren Arbeiten, vor allem Lobeck's noch immer ergiebigem Aglaophamus, und unter Heranziehung der neuesten Inschriften zusammenzustellen, was wir von den Mysterien wissen. Ich selbst hatte das Material, das Anrich auf den ersten 70 Seiten mitteilt, mir gesammelt, ehe sein Buch erschien. Da ich aber Wesentliches nicht hinzuzufügen, Ausstellungen nur an einzelnen Punkten zu machen habe, so wäre es durch nichts zu rechtfertigen, wenn ich die bereits geleistete Arbeit noch einmal vorlegen wollte. Wer zuerst kommt, mahlt zuerst. Anrich's Darstellung darf bis auf weiteres als Kompendium der Geschichte der antiken Mysterien gelten.

Dagegen muss ich an die Spitze meiner Untersuchungen eine Studie über das Wesen der Mysterien stellen; teils um eine Reihe von Gesichtspunkten stärker hervorzuheben, die

Digitized by Google

mir bei Anrich nicht ganz richtig beleuchtet zu sein scheinen, teils um mich bezüglich einiger religionsgeschichtlich nicht unwichtigen Fragen mit ihm auseinanderzusetzen. Eben dieser Zweck rechtfertigt aber die Beschränkung auf die im engeren Sinne griechischen Mysterienkulte. Wohl haben in den Jahrhunderten vor und nach der Geburt Christi auch die ausländischen Mysterien in der griechisch-römischen Welt eine grosse Rolle gespielt. Aber bei Licht besehen sind diese Mysterienkulte nicht sowohl ausländische Kulte, als vielmehr griechische Mysterien in fremdländischem Gewande. Nur die Namen der Gottheiten sind ägyptisch oder orientalisch; Charakter und Wesen dieser Kulte sind durchaus griechisch. Ueber das eigentliche Wesen der Mysterien können wir daher nur auf dem Boden der griechischen Religionsgeschichte Aufklärung suchen.

Ein Verständnis über das Wesen der Mysterienkulte zu gewinnen, ist für denjenigen, der nicht fachmässig mit der Litteratur der griechischen Antike zu thun hat, nicht eben leicht. Giebt es doch wohl kaum ein Gebiet, über das so allgemein sehr irrige Vorstellungen verbreitet sind, als das der griechischen Religionskunde. Man trete nur mit den Anschauungen, die man gemeinhin über die griechische Religion zu haben pflegt, an die Lektüre des Pausanias heran, und man wird sich in eine fremde Welt versetzt glauben. Derartige religiöse Vorstellungen und Kultgebräuche, wie sie da berichtet werden oder doch zu erraten und zu erschliessen sind, wird man vielleicht bei den Südsee-Insulanern vermutet haben, aber kaum auf dem Boden des klassischen Hellenentums.[1]) — Die uns erhaltenen Denkmäler griechischer Kunst, der Poesie sowohl wie der bildenden, verführen uns gar zu leicht, uns ein falsches Bild von der griechischen Religion zu zeichnen. Noch Preller begann im Jahre 1837 seine Monographie über Demeter und Persephone mit den Worten: „Homer ist die

[1]) Wenn das zu kühn erscheint, lese man z. B. Paus. VI $6_7$ ff. und VI $11_6$ ff.

Digitized by Google

erste und lauterste Quelle aller griechischen Mythologie. Was sich bei ihm findet, darf für das Primitive gehalten werden.“ Freilich erhob K. O. Müller sofort Widerspruch[1]); heute vollends dürfte kaum einer der berufenen Vertreter griechischer Religionskunde jenen Satz noch verteidigen wollen. Um wirklich die griechische „Religion“ kennen zu lernen, dürfen wir uns nicht in erster Linie an die grossen Dichter halten, vielmehr müssen wir vor allem die thatsächlich im Volksleben gepflegten Kulte aufzuspüren suchen. Homer[2]), der ionische Aufklärungsdichter, kann, — das muss man sich a priori sagen, — mit seinem wohlgeordneten, einheitlichen Götterstaat unmöglich ein treues Bild der religiösen Anschauungen des staatlich ebensosehr wie von Natur zerklüfteten Griechenlands geben. — Die grossen Tragiker aber waren die Lehrer und Erzieher des griechischen Volks, noch dazu in seiner besten Zeit; sie gehen von einer einheitlichen Weltanschauung aus und suchen die Menge zu dieser emporzuheben.

Es ist nicht zufällig, dass Nägelsbach seine beiden Werke über die griechische Religion als homerische und nachhomerische Theologie bezeichnet hat; Homer auf der einen Seite, die Tragiker auf der anderen, haben in der That etwas, das man als Theologie bezeichnen könnte. Das Volk aber hat keine „Theologie“, sondern „Religion.“ — Allerdings müssen die Schöpfungen der Kunst, und zwar auch die der bildenden, das Volksbewusstsein vielfach beeinflusst haben; ganz insonderheit muss den homerischen Epen in dieser Beziehung zweifelsohne eine starke Einwirkung zugeschrieben werden. Wie Homer das Schulbuch der Griechen schlechthin war, so kann man ihn auch mit einem gewissen Recht das „Hauptreligionsbuch der Griechen“[3])

[1]) Gött. gel. Anz. St. 52. 1840 = kleine deutsche Schriften II. S. 90.

[2]) Mit Beibehaltung dieses Namens wollen wir über die Entstehung der „homerischen“ Epen natürlich nichts ausgesagt haben.

[3]) So Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker etc., 1881, S. 395.

Digitized by Google

nennen. Aber doch auch eben nur mit einem gewissen Recht. Man darf den paradoxen Satz aufstellen, Homer war das Hauptreligionsbuch der Griechen für ausserreligiösen Gebrauch. Denn auf die Religionsbethätigung im eigentlichen Sinne, auf die religiösen Kulte, hat die homerische „Theologie" doch nie einen hervorragend starken Einfluss gehabt. Wir sagen gleich: nie; denn unsere Hauptquelle für die Kenntnis der religiösen Kulte der Griechen, d. h. also für die griechische Volksreligion gehört dem Ende der Antike an. Es sind die 10 Bücher der Periegese Griechenlands, von Pausanias zur Zeit der Antonine verfasst. Was er uns teils aus eigener Anschauung berichtet, teils aus den Beschreibungen älterer — meist dem 2. vorchristlichen Jahrhundert angehörigen Schriftsteller — aufbewahrt hat[1]), lässt uns einen höchst erwünschten Einblick in die griechische Volksreligion thun. Ergänzend zur Seite treten vor allem die Inschriften aus der ganzen Reihe der Jahrhunderte. Manches Wichtige findet sich ausserdem in der sonstigen Litteratur, nicht am wenigsten bei den christlichen Schriftstellern der ersten Zeit, vorzüglich bei Clemens Alexandrinus und bei Origenes contra Celsum. — Nach alledem darf man sagen, dass die griechische Volksreligion für die Religionsgeschichte von grösster Wichtigkeit ist, weil sie eine der wenigen Volksreligionen darstellt, über die wir durch litterarische Quellen (— dies Wort im weitesten Sinne —) genauer unterrichtet sind. Wohl stehen wir in vieler Hinsicht auch „der griechischen Religion und ihren innersten Motiven nur ahnend gegenüber"[2]), immerhin liefert sie der Religionsgeschichte einen relativ sicheren Beitrag zur Kenntnis der Volksreligionen überhaupt. Für die Religionsgeschichte des älteren Christentums aber ist die Kenntnis der griechischen Volksreligion noch nicht hinreichend fruchtbar gemacht worden.

---

[1]) Über die Quellen des Pausanias vgl. hauptsächlich Kalkmann, Pausanias der Perieget, Untersuchungen über seine Schriftstellerei u. seine Quellen, Berl. 86.

[2]) E. Rohde, Psyche, Vorwort.

Digitized by Google

Was demjenigen, der von den landläufigen Vorstellungen her an das Studium der griechischen Volksreligion herantritt, zunächst nachdrücklich in die Augen springt, ist das starke Hervortreten der Kulte chthonischer Gottheiten einmal, der Kulte von Ahnen und Heroen zum andern.

Was zunächst die letzteren betrifft, so zeigen schon die unter Hesiod's Namen erhaltenen Dichtungen ein „tiefgehendes Interesse" für sie.[1]) Und Pausanias bezeugt uns für seine Zeit die ausserordentliche Verbreitung dieser Kulte. Wir geben zum Beweise die in den letzten 5 Büchern von ihm aufgezeichneten Kulte dieser Art an. Da es für uns nur von Wichtigkeit ist, einen Einblick in die Volksreligion um die Wende unserer Zeitrechnung zu gewinnen, so brauchen wir eine — mit Sicherheit auch nicht anzustellende — Ausscheidung der von Pausanias aus anderweitigen Quellen übernommenen Nachrichten nicht vorzunehmen. Dagegen merken wir noch an, dass auch für die vielen von Pausanias genannten, hier aber nicht aufgezählten ἡρῷα noch zur Zeit des Pausanias bestehende Kulte nicht ausgeschlossen sind.

VI $11_8$: *Θάσιοι δὲ ἀναθέντες* [scil. *τὸν Θεαγένην*] *ἔνθα καὶ ἐξ ἀρχῆς ἔκειτο νομίζουσιν ἅτε θεῷ θύειν· πολλαχοῦ δὲ καὶ ἑτέρωθι ἔν τε Ἕλλησιν οἶδα καὶ παρὰ βαρβάροις ἀγάλματα ἱδρυμένα Θεαγένους, καὶ νοσήματά τε αὐτὸν ἰώμενον καὶ ἔχοντα παρὰ τῶν ἐπιχωρίων τιμάς.*

VI $20_2$: Am Fuss des Kronion-Gebirges: *ἱερὸν Εἰλειθυίας, ἐν δὲ αὐτῷ Σωσίπολις Ἠλείοις ἐπιχώριος δαίμων ἔχει τιμάς.*

VII $5_{11}$: *Κλαζομενίοις δὲ λουτρά ἐστιν· ἐν δὲ αὐτοῖς Ἀγαμέμνων ἔχει τιμάς.*

VII $17_8$: Bei Dyme in Achaia: *ἔστι τάφος Σωστράτου· μειράκιον δὲ ἦν τῶν ἐπιχωρίων . . . ἐλέγετο δὲ ὡς οἱ ἐπιχώριοι καὶ ἐναγίζουσι τῷ Σωστράτῳ.*

---

[1]) Vgl. Deneken, Artikel Heros bei Roscher, Ausführl. Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, S. 2458.

Digitized by Google

VII $17_{14}$: *Διαμένει δὲ ἐς ἐμὲ ἔτι Ἀχαιῶν τοῖς ἀγωνίζεσθαι μέλλουσι τὰ Ὀλύμπια ἐναγίζειν τῷ Οἰβώτᾳ.*

VII $24_1$: *Ταλθυβίου τοῦ κήρυκος τάφος· κέχωσται δὲ τῷ Ταλθυβίῳ καὶ ἄλλο μνῆμα ἐν Σπάρτῃ καὶ αὐτῷ αἱ πόλεις ἐναγίζουσι ἀμφότεραι.* (betreffend Aegium).

VIII $9_9$: *Μαντινεῦσι δὲ . . ἡρῷον ἔστι Ποδάρου· γενεαῖς δὲ τρισὶν ἐμοῦ πρότερον μετέθεσαν τοῦ τάφου τὸ ἐπίγραμμα ἐς ἄνδρα ἀπόγονον μὲν ἐκείνου Ποδάρου καὶ ὁμώνυμον.*

VIII $14_9$: *Φενεατῶν δὲ . . ἔστι . . μνῆμα Ἰφικλέους . . Ἰφικλεῖ μὲν δὴ καὶ ἐς τόδε ἔτι ἐναγίζουσιν ὡς ἥρωϊ.*

VIII $14_{10}$ f.: Gleichfalls in Pheneos: *τάφος Μυρτίλου . . καὶ νύκτωρ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν αὐτῷ·*

VIII $23_7$: Kaphyai: *ἡ Πυθία θάψαι τε τὰ παιδία ἀνεῖπε καὶ ἐναγίζειν αὐτοῖς κατὰ ἔτος . . Καφυεῖς δὲ ποιοῦσι τά τε ἄλλα καὶ νῦν κατ' ἐκεῖνο τὸ μάντευμα . . .*

VIII $41_1$: *Φιγαλεῦσι δὲ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ πολυάνδριον τῶν λογάδων τῶν Ὀρεσθασίων ἐστὶ καὶ ὡς ἥρωσιν αὐτοῖς ἐναγίζουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος·*

VIII $48_1$: *οἱ νόμους Τεγεάταις θέμενοι τιμὰς καὶ ἐς τόδε παρ' αὐτῶν ἔχουσιν.*

IX $5_{14}$: *. . καὶ τὸν Θέρσανδρον κατέλαβεν ἀποθανεῖν . . καὶ οἱ τὸ μνῆμα ἔστιν ἐν Ἐλαίᾳ πόλει . .· καὶ ἐναγίζειν οἱ ἐπιχώριοί φασιν αὐτῷ·*

IX $18_3$: *φασὶν γὰρ καὶ ἄλλοις οἱ Θηβαῖοι τῶν καλουμένων ἡρώων καὶ τοῖς παισὶν ἐναγίζειν τοῖς Οἰδίποδος.*

IX $29_6$: Helikon: *Λίνος ἐστὶν ἐν πέτρᾳ μικρᾷ σπηλαίου τρόπον εἰργασμένῃ. τούτῳ κατὰ ἔτος ἕκαστον . . ἐναγίζουσιν.*

IX $32_4$: *Ἡράκλειόν τε Τιφαιεῦσίν ἐστι καὶ ἑορτὴν ἄγουσιν ἐπέτειον.*

IX $38_5$: Orchomenos: *καὶ τῷ Ἀκταίωνι ἐναγίζουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος.*

X $4_{10}$: Tronis im Daulischen: *ἐνταῦθα ἡρῷον ἥρω Ἀρχηγέτου πεποίηται . . ἔχει δ'οὖν ἐπὶ ἡμέρᾳ τε πάσῃ τιμὰς καὶ ἄγοντες ἱερεῖα οἱ Φωκεῖς τὸ μὲν αἷμα δι' ὀπῆς ἐσχέουσιν ἐς τὸν τάφον . . .*

X $24_6$: Delphi: *. . περίβολός ἐστι καὶ Νεοπτολέμου το*

Digitized by Google

*Ἀχιλλέως ἐν αὐτῷ τάφος. καὶ οἱ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν οἱ Δελφοί.*

X $28_4$ f.: *ὥσπερ ἐστιν ἄλλοις τε τεκμήρασθαι καὶ ἐν Κατάνῃ τοῖς καλουμένοις Εὐσεβέσιν . . οὗτοι μὲν δὴ τιμὰς καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι παρὰ Καταναίων ἔχουσιν.* —

**Wenn** wir nun zu den chthonischen Gottheiten übergehen, so lassen wir uns hier auf die bereits das Gebiet der Religionsphilosophie streifenden Fragen nach dem ursprünglichen Verhältnis von dem Kult der Ahnen und Heroen zu dem der chthonischen Gottheiten oder gar der Götter überhaupt nicht ein. Wir begnügen uns vielmehr damit festzustellen, dass beiderlei Kulte für das Volksbewusstsein aufs engste mit einander verwandt sind.

Das beweist zunächst mit Sicherheit der Umstand, dass eine Reihe von Kulten eine Art Mittelstellung einnimmt, und die in ihnen Verehrten bald mehr in die Reihe der Ahnen und Heroen, bald mehr in die der chthonischen Gottheiten zu fallen scheinen. Dahin gehören vor allem Asklepios, die Dioskuren und die Kabiren. — Der Kult des Asklepios, des Höhlengottes mit dem Hauptheiligtum in Epidauros, den man als die typische Gestalt der chthonischen Gottheiten bezeichnen kann, und dessen ausserordentlich starke Verbreitung in der späteren Zeit Pausanias und die Inschriften bezeugen, ist doch andrerseits oft von einem Heroenkulte nicht zu unterscheiden. Die Heilwirksamkeit kommt vielen Heroen zu; auch die damit zusammenhängende Inkubationsmantik findet sich bei ihnen häufig.[1]) Dies beides aber sind die einzig feststehenden Züge in den Kulten des Asklepios. — Andrerseits bezeugt uns Pausanias den Kult eines Asklepios *ἀρχαγέτας*[2]), d. h. eines Asklepios mit einem Kultnamen, der sonst die Heroen als die Stammesahnen charakterisiert.[3]) Und die in den letzten Jahren im Westen

[1]) Wir verweisen hierfür auf den schönen Artikel Heros von Deneken bei Roscher, a. a. O.

[2]) Paus. X $32_{12}$.

[3]) vgl. Paus. X $4_{10}$ das *ἡρῷον* eines *ἥρως ἀρχηγέτης*; so der Kultname; wer es ist, steht nicht fest. — Weiteres bei Rohde, a. a. O. S. 158.

Digitized by Google

der Akropolis zu Athen auf Veranlassung des kaiserl. archäologischen Instituts vorgenommenen Ausgrabungen haben zu dem Resultat geführt, dass ein dort aufgedecktes Heiligtum des Asklepios ursprünglich einem Heros geweiht gewesen war, an dessen Stelle dann Asklepios getreten ist, und zwar so, dass der Name des Heros auf ihn übertragen wurde (Asklepios Amynos).[1])

Die Dioskuren sind im späteren Kult sehr allgemein mit den Kabiren, den chthonischen Gottheiten von Samothrake identifiziert worden[2]); so werden sie als die *Θεοὶ μεγάλοι* verehrt.[3]) — In Amphissa wusste man nach Pausanias' Notiz nicht, ob die *ἄνακτες παῖδες*, denen man eine *τελετή* feierte, die Dioskuren oder die Kabiren (oder die den letzteren wieder häufig gleichgesetzten Korybanten) seien [Paus. X $38_7$]. Der Kultname *ἄνακτες*, für die Dioskuren auch Paus. II $36_6$ und in Inschriften[4]) bezeugt, gehört wieder zu den terminis des Ahnenkults; *ἄναξ* und *ἀνάκτορον* sind gleichbedeutend mit *ἥρως* und *ἡρῷον*.[5])

Was durch dies Schwanken gewisser Kulte zwischen Ahnen- und chthonischem Götter-Kult bewiesen wird, bestätigt nun die Beschaffenheit beider Kultarten selbst. — In Bezug auf die äussere Seite der Kulte führen wir nur das Notwendigste an, um dann gleich zu dem eigentlichen Charakter und Wesen derselben zu kommen.

Beiderlei Kulte sind zunächst, um es ganz kurz zu sagen, chthonischer Natur, d. h. die in ihnen Verehrten werden als unter der Erde, in Höhlen und Klüften hausend, gedacht.

Für die chthonischen Gottheiten besagt eben dies der Name; für Ahnen und Heroen es mit einzelnen Beispielen

---

[1]) Nach der Mitteilung im Reichs-Anzeiger vom 6. II 95.

[2]) Nach der Zeit Herodot's; vgl. Lobeck, Aglaophamus 1212.

[3]) Mysterien-Inschrift von Andania (circa 90 a. Chr.) ed. Sauppe in Abh. d. Götting. Ges d. Wiss. 1859 [= Lebas-Foucart 326a]; dazu Töpffer, Attische Genealogie S. 219ff.; — vgl. Paus. I $31_1$, VIII $21_4$.

[4]) C. J. A. I 34 206 210, III 290.

[5]) vgl Deneken bei Roscher 2444.

Digitized by Google

zu belegen, würde hier zu weit führen; wir verweisen dafür auf den mehrfach zitierten Artikel „Heros“ von Deneken in Roscher's mythologischem Lexikon, sowie auf Rohde, Psyche S. 137—186. — Damit hängt dann die eigenartige beiden Kulten gemeinsame Art des Opferns zusammen: die Opfergegenstände — vorzüglich das Blut der Opfertiere — werden in Opfergruben (*βόθροι*) oder auf niedrige Opferherde, die einen Abzugskanal zur Erde haben (*ἐσχάραι*), hinabgelassen d. h. also den *χθόνιοι* in ihre Wohnstätte hinabgesandt. Derartige Opfergruben sind an den Kultorten chthonischer Gottheiten gerade in jüngster Zeit mehrfach wieder gefunden worden, so im Asklepieion zu Athen[1]), im thebanischen Kabirentempel[2]), auf Samothrake.[3]) — Demeter und Kore anlangend, vergleiche man die Kultgebräuche, von denen Pausanias II $22_4$ und IX $8_1$ berichtet. Bezüglich des Heroenkults verweisen wir beispielsweise auf Paus. III $19_8$: *τοῦ δὲ ἀγάλματος τὸ βάθρον παρέχεται μὲν βωμοῦ σχῆμα, τεθάφθαι δὲ τὸν Ὑάκινθον λέγουσιν ἐν αὐτῷ, καὶ Ὑακινθίοις πρὸ τῆς τοῦ Ἀπόλλωνος θυσίας ἐς τοῦτον Ὑακίνθῳ τὸν βωμὸν διὰ θύρας χαλκῆς ἐναγίζουσιν·* IX $39_6$ *τῶν μὲν δὴ ἄλλων ἱερείων τὰ σπλάγχνα οὐχ ὁμοίως δηλοῖ τοῦ Τροφωνίου τὴν γνώμην· ἐν δὲ νυκτὶ . . κριὸν θύουσιν ἐς βόθρον·* X $4_{10}$ *ἐνταῦθα ἥρῳον ἥρω Ἀρχηγέτου πεποίηται . . ἔχει δ'οὖν ἐπὶ ἡμέρᾳ τε πάσῃ τιμάς, καὶ ἄγοντες ἱερεῖα τὸ μὲν αἷμα δι' ὀπῆς ἐσχέουσιν ἐς τὸν τάφον. —*

Auch in der Kultzeit spricht sich der chthonische Charakter häufig aus; im Dunkel der Nacht werden vielfach diese Kulte begangen, vgl. Paus. II $12_1$ VIII $14_{10}$ f. X $38_8$; daher denn die Fackel in den chthonischen Kult hineingehört. — Schliesslich ist noch darauf hinzuweisen, dass bei diesen Kulten in gleicher Weise die Schlange eine wichtige Rolle spielt. An den Kultstätten chthonischer Gottheiten und an denjenigen von Ahnen und Heroen er-

[1]) Köhler, Mitteilungen des archäol. Instit. zu Athen II (1877) S. 254f.

[2]) Dörpfeld, Mitt. des arch. Instit. zu Athen XIII (1888) S. 91, 95ff.

[3]) Archäologische Untersuchungen auf Samothrake I 20f., II 15ff.

Digitized by Google

scheint regelmässig die Schlange; aber noch mehr als dies: die ersteren sowohl wie die letzteren treten selbst als Schlangen auf. [1])

Diese chthonischen Kulte nun, deren äussere Seite wir im Vorstehenden kurz charakterisiert haben, und deren Wichtigkeit resp. Beliebtheit Pausanias fast auf jedem Blatt bezeugt, sind diejenigen Kulte, die am wenigsten von der Kunst — hauptsächlich in Betracht kommt das Epos und die bildende Kunst — beeinflusst worden sind; eben daher sind es die am meisten religiösen Kulte. Letzteres im Detail zu beweisen, ist misslich; man kann dafür schliesslich nur auf den Gesamteindruck verweisen, den man beim Studium der verschiedenen Erscheinungsformen der griechischen Religion empfängt. Doch wollen wir im Einzelnen auf Folgendes aufmerksam machen.

Aus der Natur der Sache ist wohlverständlich, dass man unter den verschiedenen übermenschlichen und übermächtigen Wesen, deren Dasein man voraussetzt, zu den entschlafenen Ahnen des eigenen Geschlechts in einem besonders nahen Verhältnis zu stehen meint. Sie zuerst müssen überall eingreifen, wo man Hilfe bedarf: dies ist der Eindruck, den wir auf Schritt und Tritt vom griechischen Heroenkult empfangen. Sie helfen, wie schon erwähnt, durch Orakelgewährung und durch Krankenheilung; in Athen gab es einen Heros, der schlechtweg ἥρως ἰατρός hiess. [2]) Sie kommen im Felde zu Hilfe und führen den Sieg herbei. [3]) Sie sind die Retter und Helfer schlechthin, die σωτῆρες aus jeder Art von Gefahr. Insonderheit ist σωτῆρες das stehende Beiwort für die Dioskuren [4]); auch Asklepios heisst häufig so. [5]) Sehr instruktiv

[1]) Vgl. besonders Gerhard, Akademische Abhandlungen, Bd. II S. 41ff. Vieles auch bei Rohde, Psyche; vgl. sein Register unter „Schlangen".

[2]) C. I. A. II 403. 404.

[3]) Vgl. Paus. I $36_1$ VI $20_4$f.; weitere Beispiele s. bei Rohde, a. a. O. 182ff.

[4]) Vgl. Furtwängler bei Roscher s. v. unter I. D.

[5]) Vgl. bei Roscher s. v.

Digitized by Google

ist die Stelle bei Clemens Al. Protr. II$_{26}$: *τὸν γὰρ εὐεργετοῦντα μὴ συνιέντες θεὸν ἀνέπλασάν τινας σωτῆρας Διοσκούρους καὶ Ἡρακλέα ἀλεξίκακον καὶ Ἀσκληπιὸν ἰατρόν.* Aber auch die chthonischen Götter [von denen freilich Asklepios und die Dioskuren schon kaum zu trennen sind, vgl. oben] sind in besonderer Weise *σωτῆρες*. Kore führte in Arkadien schlechthin den Kultnamen *Σώτειρα*: Paus. VIII31$_1$; *περίβολον θεῶν ἱερὸν τῶν μεγάλων· αἱ δέ εἰσιν αἱ μεγάλαι θεαὶ Δημήτηρ καὶ Κόρη . . . τὴν Κόρην δὲ Σώτειραν καλοῦσιν οἱ Ἀρκάδες . . . θεαὶ δὲ αἱ μεγάλαι Δημήτηρ μὲν λίθου . . ., ἡ δὲ Σώτειρα τὰ ἐσθῆτος ἐχόμενα ξύλου πεποίηται.* Ferner bezeugt Pausanias den Kult einer *Κόρη σώτειρα* für Lakonien (Sparta)[1]). — Ausser für Kore[2]) findet sich bei Pausanias der Kultname einer „Heils"-Gottheit häufig für Artemis[3]), einmal für Athene[4]); häufig ist auch der Kult eines *Ζεὺς Σωτήρ*.[5]) — Wir werden weiter unten sehen, dass Artemis im Kult überhaupt oft der Kore sehr nahe steht und stark ausgeprägten chthonischen Charakter trägt; von Athene gilt vereinzelt dasselbe. Der *Ζεὺς σωτήρ* aber ist nichts anderes, als der „Heilsgott" schlechthin; *Ζεύς* verbunden mit einem speziellen Kultnamen hat in Lokalkulten nur die Bedeutung des allgemeinen *θεός*.

Die Bemerkungen der beiden letzten Sätze führen zu einem weiteren Moment. Gerade bei den chthonischen Kulten nämlich finden wir, dass auf den besonderen, den Spezialnamen des betreffenden Kultwesens wenig Gewicht gelegt wird. Nur dass es diese bestimmte Art übermenschlicher Wesen ist, das ist von Wichtigkeit. So gab es Heroen-

---

[1]) Paus. III 13$_2$ . . *ἐστὶ ναὸς Κόρης Σωτείρας.*

[2]) Folgende Bemerkung sei noch gestattet: Eine *θεὰ σώτειρα* bei Aristophanes ran. 376 wird von den Kommentatoren allgemein auf Athena gedeutet. Sicher mit Unrecht. Der Kontext zeigt vielmehr, dass es Kore ist: zwischen einem Liede auf Demeter und einem solchen auf Jacchos steht ein Lied auf die *θεὰ σώτειρα*. Das kann nur *Κόρη* sein.

[3]) I 40$_2$ 44$_4$ II 31$_1$; III 22$_{12}$ VI 27$_3$ VII 30$_{10}$ VIII 39$_5$

[4]) VIII 44$_4$.

[5]) II 26$_5$ II 31$_{10}$ III 23$_{10}$ IV 31$_6$ IV 34$_8$ V 5$_1$; VII 23$_9$ VIII 9$_2$ VIII 30$_{10}$.

Digitized by Google

kulte, in denen der Name des Heros überhaupt nicht erhalten war oder doch nicht mit Sicherheit feststand. Wir haben schon oben auf den attischen „ἥρως ἰατρός“ hingewiesen, auch den „ἥρως ἀρχηγέτης“ der Phoker schon genannt. Beides waren, wie die Ueberlieferungen erkennen lassen, besonders gefeierte Kulte. Häufig scheint es in bestimmten Gegenden den Kult eines „ὁ ἥρως“ gegeben zu haben.[1]) Ein anderer eigentümlicher Beweis für denselben Umstand liegt in der Thatsache, dass einem älteren Heros ein jüngerer einfach untergeschoben wurde, so z. B. in Mantinea [Paus. VIII $9_{10}$].[2])

Dasselbe gilt nun für die chthonischen Götter im engeren Sinne. Die Vermengung und Verbindung der Dioskuren und der Kabiren war, wie schon erwähnt, in hellenistischer Zeit sehr allgemein[3]). In Andania scheinen die Dioskuren-Kabiren als *θεοὶ μεγάλοι* sogar an die Stelle der *θεαὶ μεγάλαι* [Demeter u. Kore] getreten zu sein[4]). — Die eleusinische Demeter ist seit Euripides mit der phrygischen Göttermutter identifiziert worden[5]). Artemis hat im Kulte häufig chthonischen Charakter und tritt direkt an die Stelle der Kore. Schon Aeschylus soll nach Herodot $II_{156}$ die Artemis eine Tochter der Demeter genannt haben; für beide ist *Πολύβοια* als gemeinsamer Kultname bezeugt[6]).

Was sich in diesem Thatbestande ausspricht, ist offenbar ein Moment von Henotheismus. Gerade in diesen Kulten geht den Griechen bis zu einem gewissen Grade das Göttliche in den betreffenden Kult-Wesen auf. Die übrigen Gottheiten werden mit ihnen identifiziert oder ihnen untergeordnet [vgl. den terminus *μεγάλοι θεοί, μεγάλαι θεαί*].

---

[1]) Vgl. Paus. VI $6_7$ ff.: *ὁ ἥρως* in Temesa; andere Beispiele bei Rohde, 162 Anm. 2 u. 3.

[2]) s. oben S. 11; vgl. IV $32_2$.

[3]) Vgl. oben S. 13.

[4]) Vgl. Sauppe, Mysterieninschrift v. Andania, in Abh. d. Gött. Ges. d. Wissensch. VIII. S. 260.

[5]) Vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theologie S. 454.

[6]) Hesychius s. v.: *Πολύβοια· θεός τις ὑπ' ἐνίων μὲν Ἄρτεμις, ὑπὸ δὲ ἄλλων Κόρη.* — Weiteres unten.



Digitized by Google

— Was noch im besonderen die Heroen betrifft, so dürfte ein Vergleich mit der Volksreligion der griechischen und auch der römischen Kirche, der sich von selbst aufdrängt, zur Verdeutlichung des Sachverhalts beitragen. Wie in jenen Kirchen intensivste Religiosität gerade im Heiligenkult sich bethätigt, weil der Gottesbegriff religiös unfruchtbar ist, und wie trotz der grossen Menge der Heiligen doch dem Einzelnen sein Heiliger jedesmal der Heilige schlechthin ist, so finden wir in der Antike in den Heroenkulten — und dann überhaupt in den chthonischen Kulten — die relativ kräftigste Religiosität gegenüber den durch fremde Einflüsse [hier ist es vorzüglich die Kunst] weit stärker beeinflussten und aus dem Gebiet des Religiösen vielfach hinausgedrängten Kulten der im engeren Sinne olympischen Gottheiten. Die Heiligen der christlichen Kirchen, vor allem die der griechischen Kirche, stellen die gerade Fortentwicklung des griechischen Heroenkults dar. Die Heiligen sind die Heroen der Antike. Der Vergleich liesse sich im Einzelnen aufs genaueste durchführen.[1])

Es hängt weiter mit dem Erörterten aufs engste zusammen, dass in dem Charakter aller dieser chthonischen Kultwesen ein gewisser Dualismus sehr stark ausgeprägt ist. Der Dualismus ist stets das Zeichen angespannter Religiosität. Ganz deutlich ist dieser dualistische Zug im Heroenkult. Sind die Heroen, wie wir gesehen haben, auf der einen Seite die Freunde und Retter der Menschen, so sind sie auf der andern Seite Verderben- und Unheil-bringende Wesen. Und das nicht nur in der Weise, dass neben wohlwollenden Heroen schlimme und verderbliche stehen, sondern auch so, dass der Dualismus auf eine Person übertragen wird und die Heroen in völliger

[1]) Man vergleiche vor allem die völlige Analogie, die im Wertlegen auf den Besitz von Gebeinen und Reliquien zwischen Heroen- und Heiligenkult besteht. Wir sehen aus Pausanias, dass in Griechenland ein schwungvoller Handel mit Heroengebeinen getrieben wurde, die man sich auf ehrliche oder unehrliche Weise zu verschaffen suchte. Vgl. Paus. III $3_6$, IV $32_3$, V $13_4$f., VI $20_7$, VII $1_8$, VIII $9_3$, VIII $36_8$, IX $29_8$f., X $38_3$f.

Digitized by Google

Doppelwirksamkeit erscheinen.[1]) Wohl eignet ja solche Doppelwirksamkeit allen Wesen kultischer Verehrung insgesamt; aber dieselbe ist doch hier besonders stark ausgeprägt. Und auch dies trifft wieder für die chthonischen Kulte überhaupt zu. Die Seelengeister, die als ἐρινύες gefürchtet sind, sind zugleich εὐμενεῖς.[2]) — Alle chthonischen Götter haben auch im Kult eine finstere Seite. — Bei dem Unterweltgott schlechthin, dem Ζεὺς χθόνιος oder Ἅιδης steht diese zunächst im Vordergrunde[3]); doch ist auch er dann zugleich der Πλοῦτος (später meist Πλουτεύς, der Bedeutung nach = Πλουτοδότης), der Εὐβουλεύς (Wohlberatende)[4]) und Κλύμενος (Erlauchte).[5]) — Kore, die liebliche Tochter der Demeter, ist im Kult keineswegs die ernste, unnahbare Königin im Schattenreich wie Persephone bei Homer; immerhin hat auch sie eine ernste und düstere Seite, wie namentlich im arkadischen Despoina-Kult hervortritt.[6]) — Und selbst Demeter, die gütige Segenspenderin, erscheint als Ἐρινύς, und wird als solche kultisch verehrt.[7])

Es ist tief im Wesen des Ahnenkults — aus dem der Heroenkult herausgewachsen ist und mit dem der chthonische Kult überhaupt jedenfalls aufs engste verwandt ist — es ist im Wesen des Ahnenkults begründet, dass die kultisch verehrten Entschlafenen, die bei Lebzeiten die Uebermittler und Lehrer der für jene Stufe der Entwicklung des Bewusstseins gültigen sittlichen Normen gewesen waren, auch in ihrem übermenschlichen Dasein über diese Normen wachen

---

[1]) Wir verweisen auf die Ausführungen von Deneken bei Roscher 2477 ff.

[2]) Ueber die Erinyen vgl. jetzt besonders Rohde in Rhein. Mus. $1895_1$.

[3]) Vgl. Preller-Robert, Griech. Mythologie I 756, 798 ff.

[4]) Hesychius s. v. Εὐβουλεύς; Kaibel, Epigr. graec. ex lapidib. collecta, 272a u. ö. — Εὔβουλος: Dittenberger, Sylloge $13_{39}$; — C. I. A. II 1620 c. d.

[5]) So besonders in Hermione; Paus. II $35_4$ ff; C. I. Gr. 1194—1200.

[6]) Vgl. Preller-Robert, I 755 f.

[7]) Zu Thelpusa in Arkadien, Paus. VIII 25. — Vgl. hierzu den Exkurs I.



Digitized by Google

und denen, die sie verletzen, als Rachegeister, als *ἐρινύες* entgegentreten. Daher eignet dem chthonischen Kult ein religiös-sittliches Moment. — Es ist höchst interessant, dass die sechs Kulte, von denen Pausanias berichtet, dass die an ihrer Kultstätte geleisteten Eide im Volke für ganz besonders heilig galten, ohne Ausnahme chthonische Kulte sind. Für das Einzelne lassen wir Pausanias selbst sprechen:

II $2_1$: *ἔστι δὲ καὶ ἄλλο ἄδυτον καλούμενον, κάθοδος δὲ ἐς αὐτὸ ὑπόγεως, ἔνθα δὴ τὸν Παλαίμονα κεκρύφθαι φασίν· ὃς δ'ἂν ἐνταῦθα ἢ Κορινθίων ἢ ξένος ἐπίορκα ὀμόσῃ, οὐδεμία ἐστὶν οἱ μηχανή, διαφυγεῖν τοῦ ὅρκου.* VI $20_8$ handelt vom Heros Sosipolis, der den Eleern in Schlangengestalt einen Sieg verschafft habe: *καὶ ὅρκος παρὰ τῷ Σωσιπόλιδι ἐπὶ μεγίστοις καθέστηκεν.* VII $27_3$ *ἔστιν ἄλσος . . . Σωτείρας ἐπίκλησιν Ἀρτέμιδος, καὶ ὀμνύουσιν ἐπὶ μεγίστοις αὐτήν.* VIII $15_1$f.: *Φενεάταις δὲ καὶ Δήμητρός ἐστιν ἱερὸν ἐπίκλησιν Ἐλευσινίας, καὶ ἄγουσι τῇ θεῷ τελετήν, τὰ Ἐλευσῖνι δρώμενα καὶ παρὰ σφίσι τὰ αὐτὰ φάσκοντες καθεστηκέναι· παρὰ δὲ τῆς Ἐλευσινίας τὸ ἱερὸν πεποίηται Πέτρωμα καλούμενον, λίθοι δύο ἡρμοσμένοι πρὸς ἀλλήλους μεγάλοι . . . . Φενεατῶν δὲ οἶδα τοὺς πολλοὺς καὶ ὀμνύοντας ὑπὲρ μεγίστων τῷ πετρώματι.* (Das *πέτρωμα* hat kultische Bedeutung für die mystische *τελετή*). — VIII $44_6$: *λείπεται δὲ καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι . . θεῶν ἱερόν. ἐπίκλησις μὲν δή ἐστιν αὐτοῖς Καθαροί, περὶ μεγίστων δὲ αὐτόθι καθεστήκασιν οἱ ὅρκοι. καὶ ὀνόματα μὲν τῶν θεῶν οὐκ ἴσασιν, ἢ καὶ εἰδότες οὐ θέλουσιν ἐξαγορεύειν· καθαροὺς δὲ ἐπὶ τοιῷδε ἄν τις κληθῆναι τεκμαίροιτο, ὅτι αὐτοῖς οὐ κατὰ ταὐτὰ ὁ Πάλλας ἔθυσε καθὰ καὶ ὁ πατήρ σί τῷ Λυκαίῳ Διί.* IX $33_3$ *Ἁλιαρτίοις δέ ἐστιν . . . θεῶν ἱερὸν ἃς Πραξιδίκας καλοῦσιν· ἐνταῦθα ὀμνύουσι μέν, ποιοῦνται δὲ οὐκ ἐπίδρομον τὸν ὅρκον.*

Es bedarf bezüglich dieser Stellen nur noch folgender Bemerkungen: Ueber den chthonischen Charakter der Artemis Soteira vgl. oben S. 17 und weiter unten.— Die *Καθαροί* gehören, wie der Satz *καὶ ὀνόματα κ. τ. λ.* beweist, auf jeden Fall in den chthonisch-mystischen Kult hinein. Die

Digitized by Google

Vermutung Immerwahr's, dass wir in diesen *Καθαροί* Kabiren zu erkennen haben, scheint uns das Richtige zu treffen.[1]) — Dass schliesslich die Praxidikai den *Καθαροί* völlig entsprechen, ist so klar, dass es nicht geleugnet werden kann.[2]) — Demnach erscheint es nun als in der Natur der Sache begründet, dass das gesamte Sühnewesen an die chthonischen Kulte geknüpft ist.[3]) Es ist der Groll der *χθόνιοι*, den man auf sich geladen und den man daher sühnen und abwehren muss. Chthonische Kultwesen sind es, die die Kultnamen *μειλίχιος* und *ἀποτρόπαιος* tragen. Pausanias berichtet, dass es im Gebiet der Lokrer einen Kult von *θεοὶ Μειλίχιοι* gab[4]); hier war also diese Seite im Charakter der chthonischen Kultwesen für sich hypostasiert worden; denn dass der Kult in der That ein chthonischer war, beweist die nähere Beschreibung desselben durch Pausanias: *νυκτερινὰι δὲ αἱ θυσίαι θεοῖς τοῖς Μειλιχίοις εἰσί.*[5]) Hier also liegt die Wurzel der gesamten Kathartik der griechischen Antike. Es erhellt sofort, dass dieser Kathartik ein sittliches Moment von Haus aus zukommt und es kann u. E. nur als Einseitigkeit bezeichnet werden, wenn Rohde das bestreitet.[6]) „Denkt man vorzugsweise daran, dass nun auch solche Handlungen eine Reinigung fordern, die, wie Mord und Blutvergiessen, eine moralische Bedrückung des Thäters voraussetzen lassen, so ist man leicht versucht, in der Entwicklung der Kathartik ein Stück der Geschichte der griechischen Moral zu sehen, als ihren Grund sich eine zartere und tiefere Ausbildung des „Gewissens" zu denken, das von den Flecken der „Sünde" durch religiöse Hilfe rein zu werden sich gesehnt habe. Aber eine solche Auslegung der Kathartik verschliesst sich selbst die Einsicht in deren wahren Sinn und wirkliches Wesen. Mit einer selb-

[1]) Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens, I (1891) S. 91; 231.
[2]) Vgl. Immerwahr, a. a. O. 119, 175, 231.
[3]) S. dafür Rohde, Psyche 247 ff.
[4]) Paus. X $38_8$ *ἄλσος καὶ βωμὸς θεῶν Μειλιχίων ἐστί.*
[5]) Vgl. Rohde a. a. O. 139; auch 249.
[6]) passim, besonders 357 ff.

Digitized by Google

ständig entwickelten, auf den bleibenden Forderungen eines über allem persönlichen Wollen und Belieben, auch der dämonischen Machthaber, stehenden Sittengesetzes begründeten Moral ist, in späteren Zeiten, die Kathartik wohl in Wettstreit und Widerstreit getreten, sehr selten in förderlichen Einklang. Ihrem Ursprung und Wesen nach steht sie zur Sittlichkeit in keiner Beziehung." Es dürfte genügen, diese Sätze zu zitieren, um die Einseitigkeit derselben erkennen zu lassen. Sie beruhen, wenn wir recht sehen, auf einer Verkennung der Art des Entwicklungsprozesses des sittlichen Bewusstseins. Eine „auf den bleibenden Forderungen eines über allem persönlichen Wollen und Belieben stehenden Sittengesetzes begründete Moral" existiert überhaupt allein — in philosophischen Systemen; in der Geschichte giebt es nur bestimmte sittliche Normen und Anschauungen bestimmter Völker und Epochen, und diese Anschauungen rücken fort von Stufe zu Stufe. — Damit soll natürlich der Wust von Aberglauben, der sich an diese Kathartik angeschlossen hat, nicht in eine verklärende Beleuchtung gestellt werden. Aber man darf sich auch über die Thatsache, dass das geschehen, nicht wundern. Bei dem ungetrennten Zusammen der verschiedenartigsten Vorstellungen, das auf dieser Entwicklungsstufe stets zu konstatieren ist, — wo also zu den dem Ahnenkult zugehörenden religiössittlichen Vorstellungen auch solche hinzutreten, die rein animistischen Anschauungen entstammen, — konnte das nicht ausbleiben.[1])

Schliesslich ist für die Charakteristik der chthonischen Kulte noch auf einen wichtigen Punkt aufmerksam zu machen. Es ist zunächst ganz allgemein ausgedrückt, die Beziehung zum Jenseits, die diesen Kulten eignet. Der Aufenthaltsort der hier verehrten Kultwesen ist ja eben der, der den Menschen nach ihrem Tode bestimmt ist. Aber wir dürfen mehr sagen. Wir haben absichtlich vermieden,

[1]) Näheres speziell über die sittliche Seite der Mysterienkulte unten.

Digitized by Google

über das Wesen der chthonischen Gottheiten eine bestimmte Theorie aufzustellen: den Schluss aber erlaubt der Sachverhalt mit Sicherheit, dass der chthonische Kult überhaupt dem Ahnenkult und Heroenkult aufs engste verwandt ist. In dem letzteren nun handelt es sich um das Fortleben und Fortwirken abgeschiedener Menschen. Freilich es ist nur eine bestimmte Auslese von Menschen, denen dies Geschick zugesprochen wird. Immerhin die Richtung der Gedanken auf das Fortleben nach dem Tode (und zwar in wirkungskräftiger Weise, nicht etwa nach Art der homerischen Schatten) ist hier gegeben; und schon die oben angeführten Beispiele lehren, dass, wenn es sich auch nur um einzelne besondere Fälle handelt, dieselben doch recht zahlreich sind, und ferner, dass irgendwie bestimmte Bedingungen für dieselben in keiner Weise vorhanden sind. Wohl sind es meist besonders hervorragende Menschen von offenkundiger Bedeutung für die Mit- und Nachwelt, denen solche Kulte gefeiert werden; aber durchgehende Regel ist es doch nicht, es kann auch irgend ein beliebiges Ereignis, irgend ein beliebiger Vorgang besonderer Art der Anlass sein (vgl. z. B. Paus. VII $17_8$, VIII $23_7$). Fassen wir noch besonders die Fälle ins Auge, wo einem seit Alters her verehrten Heroen ein jüngerer substituiert wurde (z. B. Paus. X $9_{10}$ *γενεαῖς δὲ τρισὶν ἐμοῦ πρότερον*; vgl. IV $32_2$), so wird nicht geleugnet werden können, dass der Glaube an Unsterblichkeit hier eine starke Wurzel hat. Und es erscheint uns als eine Bestätigung dieser Ansicht, wenn sich in Grabsteinaufschriften die Hoffnung auf ein Fortleben nicht selten in der Form ausspricht, dass der Tote jetzt „der Heroen Haus" bewohne.[1])

---

[1]) Kaibel, epigr. graec. ex lapid. coll. $228_{7-8}$:

*ναίω δ' ἡρώων ἱερὸν δόμον, οὐκ Ἀχέροντος.*
*τοῦτον γὰρ βιότου τέρμα σοφοῖσιν ἔνι.*

228b 7:

*Λητογενές, σὺ δὲ παῖδας ἐν ἡρώεσσι φυλάσσοις,*
*εὐσεβέων ἀεὶ χῶρον ἐπερχόμενος*

vgl. $539_4$ 669. — Etwas anders gefärbt ist die Vorstellung, wenn als Wohnsitz der Heroen die Inseln der Seligen genannt werden.

Digitized by Google

Je öfter wir die entgegenstehende Ansicht Rohde's prüfen, um so weniger scheint sie uns haltbar zu sein. Die Art, wie er den Unsterblichkeitsglauben der Griechen allein aus dem enthusiastischen von den Thrakern her übernommenen Dionysosdienst herleitet und eine scharfe Grenze zwischen dem Ahnen- resp. chthonischen Kult und dem Unsterblichkeitsglauben zieht, scheint uns die Gefahr des Schematismus nicht zu vermeiden.[1]) — „Ein endloses Weiterleben der Seele wird auf diesem Standpunkt (des Seelen- und Ahnenkults) weder behauptet, noch geleugnet; dieser Gedanke fällt hier überhaupt gar nicht in den Kreis der Betrachtung; . . so hat der Kult der Seelen gar keine Veranlassung, auf eine unbegrenzte Zukunft hinaus zu denken." „Eine Unsterblichkeit der Seele als solcher, vermöge ihrer eigenen Natur und Beschaffenheit als der unvergänglichen Gotteskraft im sterblichen Leibe, ist niemals ein Gegenstand griechischen Volksglaubens geworden." — Ueber die Richtigkeit dieser Sätze kann kein Zweifel bestehen; es fragt sich nur, ob sie beweisen, was sie beweisen sollen, dass nämlich die Wurzel des griechischen Unsterblichkeitsglaubens allein im Dionysoskult zu suchen sei. Uns erscheint die engbegrenzte Fassung des Unsterblichkeitsgedankens hier viel zu schroff, fast willkürlich. Wo besagt denn überhaupt der einfach volksmässig-religiöse Unsterblichkeitsglaube etwas anderes als ein Fortleben im Zustande bewusster Persönlichkeit?[2]) Ob dies Weiterleben ein endloses sei, und auf Grund welcher Eigenschaft es der Menschen-Seele zukomme, — diese Fragen zu fixieren wird auch den Anhängern jener Kultgenossenschaften, denen Rohde den Unsterblichkeitsglauben zuspricht, nicht besonders am Herzen gelegen haben. Wenn wir derartige Spekulationen einmal in der durch orphische Vorstellungen bestimmten Philosophie Plato's, zum anderen in den stark stoisch gefärbten Dar-

[1]) Vgl. besonders 295 ff.; 654 ff. — Uebrigens hat Rohde selbst weit unbefangener in der ersten Hälfte seines Buches geurteilt, s. S. 254 f.

[2]) Dieser Ausdruck ist natürlich auch bereits Reflexion über die Sache; diese selbst wird aber damit u. E. getroffen.

Digitized by Google

stellungen der orphischen „Theologie“ finden, so werden wir dieselben ganz wesentlich auf Rechnung der Philosophen setzen müssen.[1]) — Noch ein anderer mehr psychologischer Fehler scheint bei Rohdes Beurteilung zu Grunde zu liegen. Er selbst leitet den Unsterblichkeitsglauben her aus dem enthusiastisch-ekstatischen Kult, insofern in ihm die verzückte Seele sich ihrer Uebermenschlichkeit und Gottgleichheit bewusst werde.[2]) Wir halten diese Ansicht für richtig, nur für zu schroff zugespitzt; denn uns scheint, dass dem Seelen- und Ahnenkult überhaupt letztlich ein Moment zu Grunde liegt, das dem in jenen Ekstasen zum Ausdruck kommenden Gefühl sehr nahe verwandt ist, das aber nicht notwendig nur in der Ekstase zum Bewusstsein kommt: das Gefühl nämlich von der Lebenskraft der Persönlichkeit. Fustel de Coulanges — ein achtungswerter Zeuge auf diesem Gebiet — charakterisiert den Seelenkult als le culte de la force invisible et immortelle qu'il (scil. l'homme) sentait en lui.[3])

Damit beschliessen wir diese Darstellung von Wesen und Charakter des chthonischen Kultes. Wozu aber überhaupt diese Auseinandersetzung in dem Kapitel, das über das Wesen der griechischen Mysterien handeln soll? Weil ohne eine Kenntnis dieses Zweiges der griechischen Volksreligion — zweifelsohne des relativ am meisten religiösen — ein Verständnis des Mysterienwesens nicht möglich ist. Denn die griechischen Mysterien sind nicht etwas dem gesamten übrigen Religionswesen der Antike fremd und abgeschlossen Gegenüberstehendes, sie stehen vielmehr mit dem chthonischen Kult überhaupt in dem engsten und genauesten Zusammenhang. — Die Mysterien sind besonders in Gunst gekommene chthonische Kulte, deren religiöse Seite vorzugsweise stark ausgeprägt ist. Aber fehlt nicht jenen chthonischen Kulten das schein-

[1]) Dies vorläufig; die ganze Frage hängt, wie ersichtlich, mit der Beurteilung des Orphismus zusammen; darüber unten.

[2]) a. a. O. 303 ff.

[3]) La citée antique, p. 172.

Digitized by Google

bar am meisten charakteristische Moment der Mysterien — eben das Mysterienartige, das Geheimwesen? Keineswegs. Pausanias beschreibt uns eine ganze Reihe von Kulten, die gewissermassen auf halber Entwicklung zu Mysterien stehen geblieben sind. Fast alle chthonischen Kulte sind mehr oder weniger Geheimkulte d. h. Sonderkulte bestimmter Kultgenossen, mögen sich die letzeren nun aus festbestimmten Kreisen, wie Familien, Familiengruppen[1]), Dorf-, Stadt- oder Stammes-Zugehörigen rekrutieren, oder aus freien Anhängern des betreffenden Kults. — Es ist hier zunächst schon darauf aufmerksam zu machen, dass die Kultstätte für Heroenkulte häufig geheimgehalten wurde. So heisst es z. B. Paus. II $29_6$: *καὶ βωμός ἐστιν οὐ πολὺ ἀνέχων τῆς γῆς. ὡς δὲ καὶ μνῆμα οὗτος ὁ βωμὸς εἴη Αἰακοῦ, λεγόμενόν ἐστιν ἐν ἀποῤῥήτῳ* (= ist eine Geheimkultsage).[2]) Dass dann der betreffende Kult selbst *ἐν ἀποῤῥήτῳ* vorgenommen werden musste, ergiebt sich von selbst. Daher finden wir dann auch für Heroenkulte den terminus *τελετή* gebraucht[3]), der sonst vorzüglich die Mysterienfeiern, vor allem die der Demeter, bezeichnet.[4])

Vor allen Dingen aber haben wir hier als Vorstufen zu den im besonderen Sinne sogenannten Mysterien eine Reihe von Kulten der Demeter und Kore, der Artemis und (Artemis-)Hekate, sowie des Dionysos zu nennen. — Obgleich der eleusinische Kult infolge der besonderen Berühmtheit, die er erlangt hatte, in späterer Zeit vielfach Propaganda gemacht hat und es eine ganze Reihe von Filialkulten gab, kennen wir doch noch eine Anzahl von Kulten der „beiden Göttinnen“ (*τὼ θεώ*), die zwar dem eleusinischen Kult sehr

[1]) Beachte die etymologische Zusammengehörigkeit von *ὄργια* [für die eleusinischen Mysterien schon im hym. in Cer.] und *ὀργεῶνες* d. i. den gentilizischen Kultgenossenschaften. Vgl. Töpffer, Attische Geneal. S. 10 ff.

[2]) Weitere Beispiele bei Lobeck, Aglaophamus 281. — Zum terminus *ἀπόῤῥητος* vgl. unten.

[3]) Paus. IV $34_{11}$: *τοῦ δὲ Δρύοπος ἱερὸν καὶ ἄγαλμα ἀρχαῖον ἄγουσι καὶ πυρὰ ἔτος αὐτῷ τελετήν, παῖδα τὸν Δρύοπα Ἀπόλλωνος λέγοντες.*

[4]) Vgl. darüber weiter unten.

Digitized by Google

ähnlich sehen, aber doch in keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zu ihm stehen. So der schon erwähnte Kult zu Thelpusa.[1]) Den Mysteriencharakter beweist hier zunächst der Umstand, dass man den Namen der Tochter des Poseidon und der Demeter „Uneingeweihten" nicht kundgab[2]), sodann das Kultbild der Demeter Erinys „mit der sogenannten κίστη und mit einer Fackel in der Rechten.[3])" Auch weist der Kultname der Demeter als Λουσία (neben Ἐρινύς) deutlich genug auf Reinigungsweihen hin. Der nicht-eleusinische Ursprung des Kults aber wird durch den Umstand über allen Zweifel erhoben, dass eben in Thelpusa noch ein besonderer eleusinischer Kult bestand[4]), der augenscheinlich durch den Einfluss von Eleusis in späterer Zeit neben den alten einheimischen Demeter-, Kore-, Poseidon-Hippios-Kult getreten ist.

Auf den ganz verwandten Kult der Demeter Melaina in Phigalia darf das über den Thelpusischen Gesagte ohne weiteres übertragen werden.[5]) Auch dem mystischen Gentilkult der Lykomiden zu Phlyä in Attika muss nach den neuesten Untersuchungen[6]) selbständiger Ursprung zugesprochen werden; aber auch er gehört durchaus in die Reihe der Mysterienkulte: Verehrung der Ge als „grosser Göttin", des Dionysos, der Demeter, Kore πρωτογόνη[7]) nach Paus. I $31_{1, 4}$; kultische Verwendung orphischer Hymnen nach Paus. IX $30_{12}$[8]); Vorhandensein eines τελεστήριον nach Plutarch Them. 1. — In dem Demeter-Despoina (=Kore)-Kult zu Lykosura, der wie die schon genannten arkadischen

---

[1]) Paus. VIII 25.

[2]) a. a. O. § 7.

[3]) κίστη und Fackel sind Attribute für Mysterienkulte.

[4]) VIII $25_2$f: *Δήμητρος ἱερὸν Ἐλευσινίας. τὸ δὲ ἱερὸν τοῦτο ἔστι μὲν Θελπουσίων ἐν ὄροις. ἀγάλματα δὲ ἐν αὐτῷ . . Δήμητρός ἐστι καὶ ἡ παῖς καὶ ὁ Διόννσος.*

[5]) Paus. VIII 42, vgl. Exkurs I.

[6]) Vgl. Dittenberger in Hermes XV 16.

[7]) Näheres über diesen Kultnamen unten.

[8]) *Δυκομίδαι δὲ ἴσασί τε καὶ ἐπᾴδουσι τοῖς δρωμένοις τοὺς Ὀρφικοὺς ὕμνους.*

Digitized by Google

Kulte zu Thelpusa und Phigalia Mysteriencharakter trug[1]), spielte Artemis als Mysteriengöttin (*Ἄρτεμις παρὰ τὴν Δήμητρα ἕστηκεν . . ἐν δὲ ταῖς χερσὶν τῇ μὲν λαμπάδα ἔχει, τῇ δὲ δράκοντας δύο* Paus. VIII $37_4$) eine hervorragende Rolle. Mysteriencharakter verraten auch die Artemis-Kulte, über die Pausanias II $31_4$ [2]) und X $35_7$ [3]) kurz berichtet. — Als Hekate hatte Artemis vor allem auf Aegina einen Geheimdienst.[4])

Für Geheimkulte, die dem Dionysos in erster Linie gelten, verweisen wir auf Paus. II $7_5$, II $37_6$, III $20_3$ [5]).

Was nun die im engeren Sinne sogenannten Mysterien betrifft, also in erster Linie die Eleusinien mit ihren Filialkulten, daneben die Mysterien von Samothrake, so besteht das sie Auszeichnende darin, dass sich hier jene

---

[1]) Paus. VIII 37. — Mysteriencharakter: *πινάκιόν ἐστιν γεγραμμένον, ἔχον τὰ ἐς τὴν τελετήν* (§ 2); *ἡ μὲν οὖν Δημήτηρ δᾷδα ἐν δεξιᾷ φέρει* (§ 4); *ἡ δὲ Δέσποινα σκῆπτρόν τε καὶ τὴν καλουμένην κίστην ἐπὶ τοῖς γόνασιν ἔχει* (§ 4); *παρὰ δὲ τὸν ναὸν τῆς Δεσποίνης ὀλίγον ἐπαναβάντι ἐν δεξιᾷ Μέγαρόν ἐστι καλούμενον, καὶ τελετήν τε δρῶσιν ἐνταῦθα* (*μέγαρον = σχάσμα = βόθρος* vgl. Rohde, a. a. O. 109 Anm. 3) — *Τῆς δὲ Δεσποίνης ὄνομα ἔδεισα εἰς τοὺς ἀτελέστους γράφειν* (§ 9).

[2]) *πλησίον δὲ τοῦ θεάτρου Λυκείας ναὸν Ἀρτέμιδος ἐποίησεν Ἱππόλυτος· ἐς δὲ τὴν ἐπίκλησιν οὐδὲν εἶχον πυθέσθαι παρὰ τῶν ἐξηγητῶν, ἀλλὰ . . . .· τὸν δὲ ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ λίθον, καλούμενον δὲ ἱερόν, εἶναι λέγουσιν ἐφ' οὗ ποτε ἄνδρες Τροιζηνίων ἐννέα Ὀρέστην ἐκάθηραν ἐπὶ τῷ φόνῳ τῆς μητρός.*

[3]) *σέβονται δὲ μάλιστα Ἄρτεμιν, καὶ ναὸς Ἀρτέμιδός ἐστιν αὐτοῖς· τὸ δὲ ἄγαλμα ὁποιόν τί ἐστιν οὐκ ἐδήλωσα· δὶς γὰρ καὶ οὐ πλέον ἑκάστου ἐνιαυτοῦ τὸ ἱερὸν ἀνοιγνύναι νομίζουσιν.*

[4]) *θεῶν δὲ Αἰγινῆται τιμῶσιν Ἑκάτην μάλιστα, καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἑκάτης, Ὀρφέα σφίσι τὸν Θρᾷκα καταστήσασθαι τὴν τελετὴν λέγοντες.*

[5]) II $7_5$: . . *Διονύσου ναός ἐστι . . . . παρὰ δὲ* [*τὸν θεόν*] *Βάκχαι λίθου λευκοῦ· ταύτας τὰς γυναῖκας ἱερὰς εἶναι καὶ Διονύσῳ μαίνεσθαι λέγουσιν. ἄλλα δὲ ἀγάλματα ἐν ἀποῤῥήτῳ Σικυωνίοις ἐστί· ταῦτα μιᾷ καθ' ἕκαστον ἔτος νυκτὶ ἐς τὸ Διονύσιον ἐκ τοῦ καλουμένου Κοσμητηρίου κομίζουσι, κομίζουσι δὲ μετὰ δᾳδῶν τε ἡμμένων καὶ ὕμνων κ. τ. λ. . . .* II $37_6$: *τὰ δὲ ἐς αὐτὴν* [scil. *τὴν λίμνην*] *Διονύσῳ δρώμενα ἐν νυκτὶ κατὰ ἔτος ἕκαστον οὐκ ὅσιον ἐς ἅπαντας ἦν μοι γράψαι.* III $20_3$: *καὶ Διονύσου τε ναὸς ἐνταῦθα ἔτι λείπεται καὶ ἄγαλμα ἐν ὑπαίθρῳ, τὸ δὲ ἐν τῷ ναῷ μόναις γυναιξὶν ἔστιν ὁρᾶν. γυναῖκες γὰρ δὴ μόναι καὶ τὰ ἐς τὰς θυσίας δρῶσιν ἐν ἀποῤῥήτῳ.*

Digitized by Google

Momente der chthonischen Kulte, die einen verhältnismässig starken religiösen Charakter tragen, in besonders ausgeprägter Gestalt finden, vor allem aber darin, dass jene Momente hier alle zu gleicher Zeit in enger Verbindung mit einander auftreten, nicht, wie sonst gewöhnlich, auf verschiedene einzelne Kulte verteilt.

Ehe wir aber dazu übergehen, dies im Einzelnen näher darzulegen, müssen wir zunächst die Basis, von der wir dabei ausgehen, als richtig erweisen. — Haben wir es in jenen Mysterien wirklich mit chthonischen Kulten zu thun?

Für den Kult der *μεγάλοι θεοί* in Samothrake haben dies die Ausgrabungen der letzten Jahre mit solcher Sicherheit erwiesen, dass es darüber keines weiteren Wortes bedarf.[1])

Nicht ganz ebenso steht es bei den Eleusinien. — In den Inschriften haben die eleusinischen Gottheiten *βωμοί*, nicht *βόθροι* oder *ἐσχάραι*. Allein ein Doppeltes ist hier zu bedenken: 1) dass wir auch sonst in chthonischen Kulten *βωμοί* finden, vgl. Paus. I $30_2$, $35_2$, II $1_3$, $29_8$, X $33_6$ — und 2) dass die in Frage stehenden Inschriften nur den offiziellen athenischen Staatskult bezüglich der eleusinischen Gottheiten betreffen. Uebrigens ist auch eine *ἐσχάρα* für Eleusis immerhin bezeugt, nämlich Pseudo-Demosth. in Neaeram § 116[2]), vgl. auch Euripides Hiketid. v. 33 u. 290.[3])

Doch betrachten wir den Kreis der Gottheiten selbst. — Der *θεὸς χθόνιος* schlechthin, — Hades-Pluton —, muss ursprünglich im Kulte von Eleusis stark hervorgetreten sein. Das zeigt die Rolle, die er in der ältesten Form der eleusinischen Kultlegende, wie sie der sogenannte homerische Hymnus auf Demeter erkennen lässt, spielt. Auch In-

---

[1]) S. oben S. 14; vgl. besonders Rubensohn, Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake 1892; Teil 2.

[2]) *ἐπὶ τῆς ἐσχάρας τῆς ἐν τῇ αὐλῇ Ἐλευσῖνι.*

[3]) v. 33: *πρὸς ἀγναῖς ἐσχάραις δνοτὸν θεοῖν*
*Κόρης τε καὶ Δήμητρος*
v. 289: *μὴ δακρυρρόει*
*σεμναῖσι Δηοῦς ἐσχάραις παρημένη*

Digitized by Google

schriften bezeugen seine Verehrung.[1]) — Wenn er freilich auf den zuletzt angemerkten Inschriften als *Εὐβουλεύς* neben dem Mysterien-Götter-Paar „*ὁ θεός* und *ἡ θεά*“ steht, so vertritt er mehr die Stelle eines Heros. Der chthonische Charakter des Kults ist ja aber damit gewahrt.

Sonst tritt als eleusinischer Heroenkult mehr hervor der des Triptolemos. Eben jene Inschriften, die „*ὁ θεός, ἡ θεά* und *Εὐβουλεύς*“ nennen, haben die andere Gruppe „*τῷ θεῷ* und Triptolemos.“ Wie Pausanias ziemlich häufig auf Kultsagen, die ihn betreffen, anspielt[2]), so zeigt eine ganze Reihe plastischer Darstellungen — z. T. Triptolemos auf dem Schlangenwagen — seine Wichtigkeit.[3])

Hinsichtlich der Demeter aber erhebt sich scharfer Einwand: sie „als Hauptgottheit der Mysterien gehört nicht zu den chthonischen.“[4]) —Wir verzichten auch hier darauf, das „ursprüngliche Wesen“ der Demeter feststellen zu wollen. Bemerkt sei nur, dass Robert jetzt eben wieder für die Etymologie *Δημήτηρ* = *γῆ μήτηρ* eintritt.[5]) — Aber wenn auch Demeter von Haus aus vorwiegend agrarische Göttin sein sollte[6]), für uns kommen hier nur ihre Mysteriencharakter tragenden Kulte in Betracht und für diese ist Demeter durchaus eine chthonische Gottheit. — Für Eleusis beweist dies hinreichend der Umstand, dass Demeter hier mit Kore eng zusammengefasst wird und, „*τῷ θεῷ*“ in terminologischer Weise als Kultnamen für beide feststeht.[7]) — Dasselbe in

---

[1]) als Pluton C. J. A. II 834 b; als *Εὐβουλεύς* C. J. A. IV 27 b; II 1620 b. c. III 1108. 1109.

[2]) I $14_{2, 3}$, I $38_6$, VII $18_2$ f., VIII $4_1$.

[3]) Vgl. bei Strube, Bilderkreis v. Eleusis, cap. I.

[4]) Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte II 164.

[5]) Preller-Robert, Griech. Mythologie S. 747 Anm. 6. — Eine sehr ausführliche Behandlung der verschiedenen Etymologieen bei Mannhardt, Mythologische Forschungen, 281 ff.

[6]) Mannhardt, a. a. O. 241 ff: „Das Lebensprinzip der cerealischen Vegetation, die immanente Psyche des Halmenvolks.“

[7]) Ausser den oben genannten Inschriften vgl. z. B.: C. J. G. 393, 406, 443—445, 1449. C. J. A. I 5, II 466—470. *Ἐφημερὶς ἀρχαιολ.* 1883 S. $126_8$; 1887 S. 111; 1888 S. $31_{26}$, S. $55_{3, 10, 17}$; 1892 S. $107_{11}$; — Paus. I $38_3$ — u. ö.

Digitized by Google

etwas anderer Form ist es, wenn in den Mysterien von Andania, dann auch in Arkadien hin und her, Demeter und Kore als *αἱ μεγάλαι θεαί* bezeichnet werden.[1]) — Den chthonischen Charakter der Demeter in den arkadischen Mysterien haben wir schon hervorgehoben.[2]) — Geradezu den Kultnamen *χθονία* aber führt Demeter in dem Mysterienkult von Hermione[3]), der dann auch in Lakonien Fuss gefasst hat.[4]) So hat sich von den Mysterien aus der Charakter der Demeter als chthonischer Gottheit durchgesetzt; in Inschriften aus der Kaiserzeit rangiert sie ohne weiteres unter den Gottheiten der Unterwelt.[5])

Wie aber steht es mit Jacchos? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass Jacchos nicht von vornherein dem eleusinischen Kult angehört hat, vielmehr erst später — jedenfalls durch athenischen Einfluss — demselben eingefügt worden ist, dass er auch nie zu den eigentlich eleusinischen Kultgottheiten gehört hat: einen eigenen Tempel hat er in Eleusis nie gehabt; soweit wir wissen, selbst keinen eigenen Altar.[6]) — Muss man aber von vornherein annehmen, dass die Einfügung des Jacchos in den eleusinischen Kultkreis eine innere Verwandschaft im Wesen dieses Gottes mit den eleusinischen Gottheiten voraussetzt, so bestätigt die nähere Untersuchung diese Vermutung. — Dionysos ist kein ursprünglich griechischer Gott, vielmehr ein fremder, von Thrakien her nach Griechenland eingeführt.[7]) Hier aber ist er in der Mehrzahl seiner Kulte völlig hellenisiert worden; zum Gott der schwellenden Natur und der heiteren Lebens-

---

[1]) Andania: Paus. IV $1_8$ $2_6$ $3_{10}$ $14_1$; $26_8$ $33_5$. Für Arkadien: VIII $31_1$f. VIII $29_1$.

[2]) Vgl. S. 27 f. und den Exkurs I.

[3]) Paus. II $35_5$; C. J. Gr. 1194—1200.

[4]) Paus III $14_5$; vgl. S. Wide, Lakonische Kulte, 1893, S. 174.

[5]) C. I. A. $III_2$ 1423 aus Athen: *παραδίδωμι τοῖς καταχθονίοις θεοῖς τοῦτο τὸ ἱερὸν φυλάσσειν, Πλούτωνι καὶ Λήμητρι καὶ Περσεφόνῃ καὶ Ἐριννύσι*; ebenso 1424.

[6]) Vgl. hierzu Rubensohn, a. a. O. S. 38 ff. S. 63.

[7]) Preller-Robert, S. 659; Roscher, Myth. Lexik. S. 1031 ff; Rohde, Psyche 327 ff.

Digitized by Google

freude geworden. Der thrakische Sabazios-Dionysos dagegen gehört in den Kreis des Ahnenkults hinein. Als Herren der abgeschiedenen Seelen, dessen Kultanhänger einen ausgesprochenen Unsterblichkeitsglauben hegen, lassen ihn uns die erhaltenen Ueberlieferungen erkennen.[1]) Dieser Dionysos steht, wie ersichtlich, den griechischen Mysteriengottheiten nicht fern; das Moment, was ihm eigentümlich eignet, der wild erregte orgiastische Kult dürfte in erster Linie auf Rechnung des Kulturstandes der halbbarbarischen Thraker zu setzen sein. — Nun können wir konstatieren, dass in einer Anzahl von Kulten der griechische Dionysos den Charakter des thrakischen Sabazios (=Dionysos) in verhältnismässig hohem Grade gewahrt hat. Dahin gehören zunächst die Anthesterien, an denen Dionysos als Herr der Seelen erscheint.[2]) — Sodann die Mysterien von Lerna.[3]) Die Kultlegende lässt uns einen Einblick in die Bedeutung derselben thun: dort soll, wie die Argiver erzählen, Dionysos durch den alkyonischen See in den Hades gegangen sein, um die Semele zurückzuführen.[4]) Um diese Thatsache werden also die „heiligen Gebräuche" (*τὰ δρώμενα*), die man dort jährlich dem Dionysos in einer Nacht feierte, sich gedreht haben.[5]) Die Beziehung auf die Verstorbenen und ihr Los im Jenseits ist hinreichend deutlich. — Von dem Dionysos in den orphischen Geheimkulten werden wir unten zu handeln haben; hier weisen wir nur darauf hin.

Bedenkt man nun, dass die hier genannten Kulte

---

[1]) Wir verweisen auf Voigt bei Roscher S. 1029—1089; sein Artikel zieht u. E. am unbefangensten alle Momente in Betracht; Rohde's geistvolle und höchst anziehend geschriebene Behandlung des Dionysos-Kults (Psyche 295 ff.) scheint uns doch nicht in gleicher Weise objektiv gehalten zu sein.

[2]) Vgl. besonders den Ruf am Schluss des letzten Festtages, der *Χύτροι,: θύραζε Κῆρες, οὐκ' ἐτ' Ἀνθεστήρια* „nun fort mit euch, ihr Geister, die Anthesterien sind zu Ende."

[3]) Paus. II $36_7$ f. 37.

[4]) a. a. O. $37_5$.

[5]) a. a. O. vgl. Preller-Robert S. 686,1.

Digitized by Google

Mysteriencharakter tragen,[1]) so wird man nicht zweifelhaft sein können, dass es eben derselbe Dionysos mit alt-thrakischem Typus ist, der als Jacchos in die Eleusinien eingefügt worden ist. Ausdrücklich wird er als ein Sohn der Kore,[2]) als ein καταχθόνιος Διόνυσος[3]) bezeichnet, von dem gewöhnlichen griechischen Dionysos also scharf geschieden.[4])

Wir haben nunmehr die verschiedenen Momente der chthonischen Kulte, die ihren besonders religiösen Charakter gewährleisten, bei den Mysterien aufzuzeigen. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Eleusinien. Ueber die Kabiren-Mysterien stehen uns ungleich weniger Nachrichten zur Verfügung; das Meiste, was in Betracht kommt, ist auch oben schon genannt worden. Uebrigens dürfen wir annehmen, dass die samothrakischen Mysterien, deren Blütezeit mit der makedonischen Herrschaft beginnt, den Eleusinien ganz analog gestaltet worden sind. Zu diesem Schluss berechtigt insonderheit der Umstand, dass die Form der Mysterienfeier derjenigen der Eleusinien nachgebildet worden ist.[5])

Auch bei den Eleusinien können wir uns über die ersten Punkte kurz fassen, da sie oben bereits gestreift sind.

Dass die eleusinischen Gottheiten die besonderen Beschützer ihrer Mysten waren, braucht kaum weiter ausgeführt zu werden. Der Hymnus, der die alte Kultlegende

---

[1]) Ueber die Anthesterien vgl. unten unter II. — A. Mommsen, Heortol. S. 371: „Das Fest trägt Mysteriencharakter."

[2]) Schol. Aristoph. ran. 326; auch als Sohn der Demeter gilt er: Diodor $364_1$; Photius (Suid.) s. v.

[3]) Schol. Clem. Al. zu Protrept. p. 26 Pott. bei Klotz IV 102. cf. Etym. magn. $406_{47}$: *δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος Διόνυσος.*

[4]) Aus diesem Sachverhalt erklärt sich die doppelte Ueberlieferung, nämlich die ausdrückliche Scheidung des Jacchos von Dionysos neben der Identifizierung beider, vgl. schol. Arist. ran. 324 *ἄλλοι δὲ ἕτερον Διονύσου εἶναι τὸν Ἴακχον*, und schol. ran. 404: *εἴρηται γὰρ ὁ αὐτὸς Ἴακχος τῷ Διονύσῳ κατά τινας.*

[5]) Wir finden nämlich die beiden Bestandteile der eleusinischen *τελετή*, die *δρώμενα* und die *λεγόμενα*, in Samothrake wieder; vgl. Lobeck 1285ff. Rubensohn, a. a. O. 155.

Digitized by Google

wiedergibt, spricht es aus: den Teilnehmern am eleusinischen Gottesdienst wird ein bevorzugtes Schicksal, wie nach dem Tode, so auch im Leben verheissen.[1]) — Auf *κόρη Σώτειρα* haben wir oben schon hingewiesen. Der religiöse Begriff der *σωτηρία* ist in den Mysterienkulten recht eigentlich zu Hause; die Mysteriengottheiten sind die *σωτῆρες*, daher man von ihnen *σωτηρία* erwartet. Dieser Begriff ist natürlich sehr dehnbar; er erlaubt eine Umbildung vom rein Aeusserlichen zum mehr Innerlichen. Aber es ist doch eben in der ganzen Reihe der Jahrhunderte dieselbe Sache, nur verschiedenartig gefärbt je nach der bestimmten Beschaffenheit des gesamten Bewusstseinsstandes.

Und wenn in der Kaiserzeit in den Mysterienkulten die *σωτηρία* besonders betont und religiös innig gefasst wird, so lassen sich die Gründe dafür aus der ganzen Zeitlage leicht aufzeigen; man kann aber nicht sagen, dass der Begriff „in jener Zeit geprägt worden sei."[2]) Denn es ist doch nicht etwa so, dass das gleiche Wort mit ganz neuem Inhalt erfüllt worden wäre, eine ganz eigenartige Bedeutung erhalten hätte; es besteht vielmehr auch begrifflich der genaueste Zusammenhang zwischen der *σωτηρία*, wie man sie von jeher in den Mysterien erhofft hatte, und derjenigen, die eines der stärksten Momente in dem religiös-innerlichen Charakter der Kaiserzeit repräsentiert.

Anzeichen und Hinweise auf das Moment, das wir oben als das henotheistische der chthonischen Kulte bezeichnet hatten, fehlen den Eleusinien nicht. Am stärksten prägt es sich in jener schon genannten Trias von Kultwesen aus: *ὁ θεός*, *ἡ θεά* und *Εὐβουλεύς*. Der letztere trägt hier augenscheinlich Heroen-Charakter; so sind die eigentlichen Mysteriengötter: *ὁ θεός* und *ἡ θεά*.— Dieselbe religiöse Färbung trägt doch auch die ungleich häufigere Bezeichnung der Demeter und Kore als der eleusinischen Hauptgottheiten unter dem Namen *τὼ θεά*

---

[1]) hym. in Cerer. 480ff.

[2]) Anrich, a. a. O. S. 47.

Digitized by Google

oder *αἱ θεαί* schlechthin. — Es ist ja sicher sehr schief ausgedrückt, wenn Lafaye in Bezug auf die antiken Mysterien schreibt: „ainsi les mystères en plus beau temps de la Grèce contenaient un germe de syncrétisme par cela même, que le dogme de l'unitée était le principe plus ou moins explicité de la doctrine, qu'on y enseignait.[1])", andrerseits wird sich aber niemand beim Studium des in Betracht kommenden Quellenmaterials dem Eindruck entziehen können, dass wir es hier mehr als sonst im antiken Kultus mit einer religiösen Betrachtung, einer religiösen Gefühlsweise zu thun haben, die sich derjenigen des Monotheismus relativ nähert. — Ueber das zuvor Bemerkte hinaus ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass, wie Kern mit Recht hervorhebt,[2]) im eleusinischen Kult überhaupt „anonyme Götter" (*μήτηρ*, *Κόρη*, *Πλούτων*, *Εὐβουλεύς*) vorherrschen.

Auch der oben als Dualismus bezeichnete Zug ist nirgends so stark ausgeprägt wie im eleusinischen Kult. Die Kore der eleusinischen Kultlegende repräsentiert diesen Dualismus in der denkbar schroffsten Form; und dieser Charakter kann dem Kult nie verloren gegangen sein, denn die *κάθοδος* und wiederum die *ἄνοδος* der Kore bildeten die Angelpunkte des *δρᾶμα μυστικόν*.

Eingehender müssen wir über die beiden noch übrigen Punkte handeln, die sittliche Seite und den Unsterblichkeitsglauben in den Eleusinien.

Wir haben oben über das Wesen der Kathartik im allgemeinen gesprochen; in den Mysterien nun ist diese Kathartik von besonderer Bedeutung. Reinigungen und Sühnungen bilden die Vorbedingung für die Einweihung. — Wenn also Anrich dieser Kathartik der Mysterien jede ursprüngliche und unmittelbare Beziehung zur Sphäre des Sittlichen abspricht,[3]) so hat er sich hier u. E. den Aufstellungen Rohde's zu schnell und zu unbedingt angeschlossen. Wir verweisen auf unsere oben gegebene Ausführung. Uns

[1]) Lafaye, G., Histoire du culte des divinitées d'Alexandrie hors de l'Égypte 1884; S. 19.

[2]) In *Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική*, Athen 1892; S. 115.

[3]) a. a. O. S. 25ff.



Digitized by Google

scheint, dass die hohe Bedeutung, die die Mysterien, zumal die Eleusinien, für die Festigung und das Wachsen des sittlichen Bewusstseins in der Antike hatten, nicht verkannt werden dürfe. Selbstverständlich kann keine Rede davon sein, dass hier etwa auch nur annähernd wie im Evangelium die schlechthinnige Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit, die völlige Reciprocität von Glauben und sittlich thätigem Leben erkannt worden wäre; — aber doch zeigt sich auch an diesem Punkte, dass in den Mysterien mehr als sonst der antike Kult sich echter Religion nähert. Rohde freilich urteilt völlig anders: „Von einer sittlichen Wirkung wird kaum zu reden sein; die Alten selbst bei aller Ueberschwänglichkeit im Preise der Mysterien und ihres Werkes, wissen davon so gut wie nichts.“ [1]) — Es ist ja äusserst misslich, einem Kenner dieser Dinge wie Rohde zu widersprechen; doch müssen wir nach wiederholter Prüfung an unserer Ansicht festhalten.

Zum Beweis führen wir zunächst die Frösche des Aristophanes an. — Rohde sagt anmerkungsweise: „ran. 445 ff. steht das *ὅσοι μεμυήμεθα* nur lose neben dem *εὐσεβῆ διήγομεν τρόπον περὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας*“.[2]) Aber ist diese Bezeichnung „nur lose“ wirklich berechtigt? werden nicht vielmehr die beiden Aussagen durch das *τε* als selbstverständliche Correlate, als zugestandenermassen zu einander gehörige Stücke gekennzeichnet? Doch wir wollen uns nicht auf diese eine Stelle stützen; wir behaupten vielmehr, dass das ganze Stück zeigt, dass Aristophanes annimmt und bei seinen Zuhörern als allgemein bekannt und zugegeben voraussetzt, dass die in den Eleusinien Geweihten auch die sittlich Guten, die Ungeweihten dagegen auch die Bösen sind. Wir verweisen besonders auf die Charakteristik der im Schlamm Steckenden, d. h. der Uneingeweihten[3]): da sind Verletzer des Gastrechts

[1]) a. a. O. S. 275.

[2])
*μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος*
*καὶ φέγγος ἱλαρόν ἐστιν*
*ὅσοι μεμυήμεθ' εὐ-*
*σεβῆ τε διήγομεν*
*τρόπον περὶ τε ξένους*
*καὶ τοὺς ἰδιώτας.*

[3]) V. 146 ff.

Digitized by Google

und sonstiger Verträge, Meineidige, solche, die Vater und Mutter misshandelt haben; — sodann auf die Rede des Priesters v. 353 ff., wo — in Nachahmung der *προόρρησις* des eleusinischen *κῆρυξ* —[1]) als Nicht-Geweihte die schlechten Bürger, die das Vaterland verraten oder doch beeinträchtigen, genannt werden. In den einleitenden Worten wird v. 353 „*ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων ἢ γνώμην μὴ καθαρεύει*“ beides als einander entsprechend gesetzt, das Ungeweihtsein und das ein böser Mensch sein. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Aristophanes hier seinen politischen Standpunkt einträgt, dass er die Mysten als Bürger der alten guten Zeit charakterisiert; aber, dass er dies thut und thun kann, setzt doch voraus, dass über die sittliche Rechtbeschaffenheit der Eingeweihten kein Zweifel besteht. Demnach ist es auch unmöglich, mit den Adjektiven *ἱερός, ὅσιος, ἁγνός*, mit denen er Mysterien wie Mysten bezeichnet, einen sittlich ganz indifferenten Sinn zu verbinden: 330 *ὁσίους ἐς θιασώτας*, 348: *ἱερᾶς ὑπὸ τιμᾶς*, 337: *ἁγνὰν ἱερὰν ὁσίοις μύσταις χορείαν*, vgl. 382: *Δημήτηρ ἁγνῶν ὀργίων ἄνασσα*. — Und wenn Aeschylos[2]) vor Beginn seines Wettstreites mit Euripides betet:

*Δημήτηρ, ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα*
*εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων*[3]) so geht das

zwar zunächst auf das Bestehen in dem Wettkampfe; aber die ganze Charakteristik des Aeschylos als des frommen und sittlich ehrbaren gegenüber Euripides, dem sittlich laxen und schamlosen Dichter, lässt deutlich erkennen, dass dem Aristophanes *ἄξιος μυστηρίων* nur ist, wer moralisch höher steht als Euripides. Aeschylos selbst nennt als wahren Dichter, der des Volkes Lehrer und Erzieher ist,

[1]) Vgl. Lobeck p. 15. — Um der hier vorliegenden Analogie willen sind wir berechtigt, die Charakteristik dieser *προόρρησις* durch Celsus (Orig. c. Cels. III 59) „*ὅστις ἁγνὸς ἀπὸ παντὸς μύσους καὶ ὅτῳ ἡ ψυχὴ οὐδὲν σύνοιδεν κακόν* für wesentlich richtig zu halten, und aus derselben auch für die frühere Zeit Rückschlüsse zu ziehen (gegen Lobeck a. a. O. u. Rohde 265.)

[2]) scil. in den Fröschen.

[3]) v. 884.

Digitized by Google

an erster Stelle den Orpheus, der *τελετὰς* (*θ'*) *ἡμῖν κατέδειξε* (v. 1036).

Wenn Andocides in der Mysterienrede den Richtern zuruft: *πρὸς δὲ τούτοις μεμνήσθε καὶ ἑωράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά, ἵνα τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σῴζητε δὲ τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας* (§ 31), so kann das nur bedeuten: die Einweihung verpflichtet euch, nach Analogie der Mysteriengottheiten zu handeln, d. h. die Frevler zu strafen, den Rechtschaffenen „Heil" zu verschaffen. Wenn es Rohde beliebt, die Bedeutung jener Worte durch die Bemerkung „wie das gemeint ist, bleibt dunkel"[1]) abzuschwächen, so scheint uns der Text selbst keinen Anlass dazu zu bieten.

Wir haben schon oben auf das *ὅσιοι μύσται* bei Aristophanes aufmerksam gemacht; *ὅσιοι* muss für Teilnehmer an den Mysterien und orphischen Weihen alt-technische Bezeichnung gewesen sein.[2]) Dadurch wird aber unseres Erachtens wieder der Beweis erbracht, dass die Sühn- und Reinigungsvorstellungen der Mysterien im religiös-sittlichen Bewusstsein ihre Wurzel haben und später immer wieder auf diesem basieren. Denn dass die beiden verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes als „ritual rein" auf der einen, als „fromm und gerecht" auf der andern Seite ursprünglich und im Volksbewusstsein überhaupt unmittelbar zusammengehörten und daher bei Beurteilung des letzteren nicht begrifflich auseinander gerissen werden dürfen (vgl. Rohde S. 265 Anm. 2.)[3]) beweist eben die Einheit des sprachlichen Ausdrucks.

---

[1]) S. 375 Anm. [denn auch diese Stelle werweist Rohde in die Anmerkung!].

[2]) Vgl. Plato rep. II 363 C., dann wieder hymn. Orph. $84_3$. [*ἐν τελεταῖς ὁσίους μύστας ἀναδείξαις*, Abel's Conjektur in *ὁσίαις* ist ganz willkürlich].

[3]) „Wahrscheinlich steht *ὅσιος* hier in seinem ursprünglichen Sinne = rein . . . Bedenklich wäre es, wenn man annähme, die Mysten hätten sich *ὅσιοι* genannt als die einzig Frommen und Gerechten (so ja freilich sonst *ὅσιος ἄνθρωπος* u. dgl.). Soweit ging ihr geistlicher Hochmut schwerlich."

Digitized by Google

Mit mehr Recht könnte man den Ausdruck ἁγνός, der sich für Mysterien und Teilnehmer an Mysterien häufig findet,[1]) auf die Bedeutung nur ritualer Reinheit beschränken wollen. Aber auch hier dürfte das dem Sinne nicht entsprechen, den die Teilnehmer an jenen Kulten mit dem Worte verbanden. Wir finden nämlich, dass sie durch eben dies Wort mit Vorliebe auch ihre Kultgottheiten charakterisieren. ἁγνή heisst im Hymnus auf Demeter — dem Hymnus, der die eleusinische Kultlegende enthält, — sowohl Demeter selbst[2]) als Kore.[3]) Die letztere führte zu Andania geradezu den Kultnamen Ἁγνή.[4]) Daraus ergiebt sich aber, dass ἁγνός hier als sittliches Ideal gilt, und dass die Vorstellung, die Mysten sollten ἁγνοί sein, aus ethisch-religiösen Anschauungen erwachsen ist. Der Kultgottheit selbst kommt die Beschaffenheit des ἁγνός zu; in der Bezeichnung der Mysten als ἁγνοί spiegelt sich also die Forderung, jener gleich oder ähnlich zu werden.

Wir verweisen schliesslich noch auf die Thatsache, dass zu den Richtern in der Unterwelt Triptolemos, der Kultheros von Eleusis, gezählt ward;[5]) auch darin zeigt sich, dass die Bedeutung der Eleusinien auf sittlichem Gebiet nicht unterschätzt werden darf.

[1]) S. oben S, 37 und:

Eurip. Bacch. 72ff. ὦ μάκαρ ὅστις εἰδαί-
μων, τελετὰς θεῶν εἰ-
δὼς βιοτὰν ἁγιστεύει . . .

Eurip. fragm. 472 Nauck (aus den Cretern):
ἁγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην.

vgl. auch unten S. 60 f.

[2]) v. 203.

[3]) v. 337 u. 439.

[4]) Paus. IV 33,1: ἡ δὲ Ἁγνὴ Κόρης τῆς Δήμητρός ἐστιν ἐπίκλησις. — Dass die Ἁγνά der Mysterieninschrift von Andania (Z. 34 u. 69) nicht, wie Foucart (Lebas-Foucart 326a) will, eine Lokal-Nymphe ist, sondern eben Kore, scheint uns ganz zweifellos, vgl. Dittenberger Anm. 3 zu Sylloge inscr. Graec. p. 567.. — Weiteres unten S. 60 f.

[5]) Plato, Apol. 41 A. — Auch auf Unterweltsbildern, vgl. Preller-Robert I S. 825 Anm. 1.

Digitized by Google

schriften bezeugen seine Verehrung.[1]) — Wenn er freilich auf den zuletzt angemerkten Inschriften als *Εὐβουλεύς* neben dem Mysterien-Götter-Paar „*ὁ θεός* und *ἡ θεά*“ steht, so vertritt er mehr die Stelle eines Heros. Der chthonische Charakter des Kults ist ja aber damit gewahrt.

Sonst tritt als eleusinischer Heroenkult mehr hervor der des Triptolemos. Eben jene Inschriften, die „*ὁ θεός, ἡ θεά* und *Εὐβουλεύς*“ nennen, haben die andere Gruppe „*τῶ θεώ* und Triptolemos.“ Wie Pausanias ziemlich häufig auf Kultsagen, die ihn betreffen, anspielt[2]), so zeigt eine ganze Reihe plastischer Darstellungen — z. T. Triptolemos auf dem Schlangenwagen — seine Wichtigkeit.[3])

Hinsichtlich der Demeter aber erhebt sich scharfer Einwand: sie „als Hauptgottheit der Mysterien gehört nicht zu den chthonischen.“[4]) —Wir verzichten auch hier darauf, das „ursprüngliche Wesen“ der Demeter feststellen zu wollen. Bemerkt sei nur, dass Robert jetzt eben wieder für die Etymologie *Δημήτηρ* = *γῆ μήτηρ* eintritt.[5]) — Aber wenn auch Demeter von Haus aus vorwiegend agrarische Göttin sein sollte[6]), für uns kommen hier nur ihre Mysteriencharakter tragenden Kulte in Betracht und für diese ist Demeter durchaus eine chthonische Gottheit. — Für Eleusis beweist dies hinreichend der Umstand, dass Demeter hier mit Kore eng zusammengefasst wird und, „*τῶ θεώ*“ in terminologischer Weise als Kultnamen für beide feststeht.[7]) — Dasselbe in

---

[1]) als Pluton C. J. A. II 834 b; als *Εὐβουλεύς* C. J. A. IV 27 b; II 1620 b. c. III 1108. 1109.

[2]) I $14_{2, 3}$, I $38_6$, VII $18_2$ f., VIII $4_1$.

[3]) Vgl. bei Strube, Bilderkreis v. Eleusis, cap. I.

[4]) Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte II 164.

[5]) Preller-Robert, Griech. Mythologie S. 747 Anm. 6. — Eine sehr ausführliche Behandlung der verschiedenen Etymologieen bei Mannhardt, Mythologische Forschungen, 281 ff.

[6]) Mannhardt, a. a. O. 241 ff: „Das Lebensprinzip der cerealischen Vegetation, die immanente Psyche des Halmenvolks.“

[7]) Ausser den oben genannten Inschriften vgl. z. B.: C. J. G. 393, 406, 443—445, 1449. C. J. A. I 5, II 466—470. *Ἐφημερὶς ἀρχαιολ.* 1883 S. $126_8$; 1887 S. 111; 1888 S. $31_{26}$, S. $55_{3, 10, 17}$; 1892 S. $107_{11}$; — Paus. I $38_3$ — u. ö.

Digitized by Google

etwas anderer Form ist es, wenn in den Mysterien von Andania, dann auch in Arkadien hin und her, Demeter und Kore als *αἱ μεγάλαι θεαί* bezeichnet werden.[1]) — Den chthonischen Charakter der Demeter in den arkadischen Mysterien haben wir schon hervorgehoben.[2]) — Geradezu den Kultnamen *χθονία* aber führt Demeter in dem Mysterienkult von Hermione[3]), der dann auch in Lakonien Fuss gefasst hat.[4]) So hat sich von den Mysterien aus der Charakter der Demeter als chthonischer Gottheit durchgesetzt; in Inschriften aus der Kaiserzeit rangiert sie ohne weiteres unter den Gottheiten der Unterwelt.[5])

Wie aber steht es mit Jacchos? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass Jacchos nicht von vornherein dem eleusinischen Kult angehört hat, vielmehr erst später — jedenfalls durch athenischen Einfluss — demselben eingefügt worden ist, dass er auch nie zu den eigentlich eleusinischen Kultgottheiten gehört hat: einen eigenen Tempel hat er in Eleusis nie gehabt; soweit wir wissen, selbst keinen eigenen Altar.[6]) — Muss man aber von vornherein annehmen, dass die Einfügung des Jacchos in den eleusinischen Kultkreis eine innere Verwandschaft im Wesen dieses Gottes mit den eleusinischen Gottheiten voraussetzt, so bestätigt die nähere Untersuchung diese Vermutung. — Dionysos ist kein ursprünglich griechischer Gott, vielmehr ein fremder, von Thrakien her nach Griechenland eingeführt.[7]) Hier aber ist er in der Mehrzahl seiner Kulte völlig hellenisiert worden; zum Gott der schwellenden Natur und der heiteren Lebens-

---

[1]) Andania: Paus. IV $1_8$ $2_6$ $3_{10}$ $14_1$; $26_8$ $33_5$. Für Arkadien: VIII $31_1$f. VIII $29_1$.

[2]) Vgl. S. 27 f. und den Exkurs I.

[3]) Paus. II $35_5$; C. J. Gr. 1194—1200.

[4]) Paus. III $14_5$; vgl. S. Wide, Lakonische Kulte, 1893, S. 174.

[5]) C. I. A. $III_2$ 1423 aus Athen: *παραδίδωμι τοῖς καταχθονίοις θεοῖς τοῦτο τὸ ἱερὸν φυλάσσειν, Πλούτωνι καὶ Λήμητρι καὶ Περσεφόνῃ καὶ Ἐριννύσι;* ebenso 1424.

[6]) Vgl. hierzu Rubensohn, a. a. O. S. 38 ff. S. 63.

[7]) Preller-Robert, S. 659; Roscher, Myth. Lexik. S. 1031 ff; Rohde, Psyche 327 ff.

Digitized by Google

freude geworden. Der thrakische Sabazios-Dionysos dagegen gehört in den Kreis des Ahnenkults hinein. Als Herren der abgeschiedenen Seelen, dessen Kultanhänger einen ausgesprochenen Unsterblichkeitsglauben hegen, lassen ihn uns die erhaltenen Ueberlieferungen erkennen.[1]) Dieser Dionysos steht, wie ersichtlich, den griechischen Mysteriengottheiten nicht fern; das Moment, was ihm eigentümlich eignet, der wild erregte orgiastische Kult dürfte in erster Linie auf Rechnung des Kulturstandes der halbbarbarischen Thraker zu setzen sein. — Nun können wir konstatieren, dass in einer Anzahl von Kulten der griechische Dionysos den Charakter des thrakischen Sabazios (=Dionysos) in verhältnismässig hohem Grade gewahrt hat. Dahin gehören zunächst die Anthesterien, an denen Dionysos als Herr der Seelen erscheint.[2]) — Sodann die Mysterien von Lerna.[3]) Die Kultlegende lässt uns einen Einblick in die Bedeutung derselben thun: dort soll, wie die Argiver erzählen, Dionysos durch den alkyonischen See in den Hades gegangen sein, um die Semele zurückzuführen.[4]) Um diese Thatsache werden also die „heiligen Gebräuche“ (*τὰ δρώμενα*), die man dort jährlich dem Dionysos in einer Nacht feierte, sich gedreht haben.[5]) Die Beziehung auf die Verstorbenen und ihr Los im Jenseits ist hinreichend deutlich. — Von dem Dionysos in den orphischen Geheimkulten werden wir unten zu handeln haben; hier weisen wir nur darauf hin.

Bedenkt man nun, dass die hier genannten Kulte

---

[1]) Wir verweisen auf Voigt bei Roscher S. 1029—1089; sein Artikel zieht u. E. am unbefangensten alle Momente in Betracht; Rohde's geistvolle und höchst anziehend geschriebene Behandlung des Dionysos-Kults (Psyche 295 ff.) scheint uns doch nicht in gleicher Weise objektiv gehalten zu sein.

[2]) Vgl. besonders den Ruf am Schluss des letzten Festtages, der *Χύτροι,: θύραζε Κῆρες, οὐχ' ἐπ' Ἀνθεστήρια* „nun fort mit euch, ihr Geister, die Anthesterien sind zu Ende.“

[3]) Paus. II $36_7$ f. 37.

[4]) a. a. O. $37_5$.

[5]) a. a. O. vgl. Preller-Robert S. 686,1.

Digitized by Google

Mysteriencharakter tragen,[1]) so wird man nicht zweifelhaft sein können, dass es eben derselbe Dionysos mit alt-thrakischem Typus ist, der als Jacchos in die Eleusinien eingefügt worden ist. Ausdrücklich wird er als ein Sohn der Kore,[2]) als ein καταχθόνιος Διόνυσος[3]) bezeichnet, von dem gewöhnlichen griechischen Dionysos also scharf geschieden.[4])

Wir haben nunmehr die verschiedenen Momente der chthonischen Kulte, die ihren besonders religiösen Charakter gewährleisten, bei den Mysterien aufzuzeigen. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Eleusinien. Ueber die Kabiren-Mysterien stehen uns ungleich weniger Nachrichten zur Verfügung; das Meiste, was in Betracht kommt, ist auch oben schon genannt worden. Uebrigens dürfen wir annehmen, dass die samothrakischen Mysterien, deren Blütezeit mit der makedonischen Herrschaft beginnt, den Eleusinien ganz analog gestaltet worden sind. Zu diesem Schluss berechtigt insonderheit der Umstand, dass die Form der Mysterienfeier derjenigen der Eleusinien nachgebildet worden ist.[5])

Auch bei den Eleusinien können wir uns über die ersten Punkte kurz fassen, da sie oben bereits gestreift sind.

Dass die eleusinischen Gottheiten die besonderen Beschützer ihrer Mysten waren, braucht kaum weiter ausgeführt zu werden. Der Hymnus, der die alte Kultlegende

---

[1]) Ueber die Anthesterien vgl. unten unter II. — A. Mommsen, Heortol. S. 371: „Das Fest trägt Mysteriencharakter."

[2]) Schol. Aristoph. ran. 326; auch als Sohn der Demeter gilt er: Diodor $364_1$; Photius (Suid.) s. v.

[3]) Schol. Clem. Al. zu Protrept. p. 26 Pott. bei Klotz IV 102. cf. Etym. magn. $406_{47}$: δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος Διόνυσος.

[4]) Aus diesem Sachverhalt erklärt sich die doppelte Ueberlieferung, nämlich die ausdrückliche Scheidung des Jacchos von Dionysos neben der Identifizierung beider, vgl. schol. Arist. ran. 324 ἄλλοι δὲ ἕτερον Διονύσου εἶναι τὸν Ἴακχον, und schol. ran. 404: εἴρηται γὰρ ὁ αὐτὸς Ἴακχος τῷ Διονύσῳ κατά τινας.

[5]) Wir finden nämlich die beiden Bestandteile der eleusinischen τελετή, die δρώμενα und die λεγόμενα, in Samothrake wieder; vgl. Lobeck 1285ff. Rubensohn, a. a. O. 155.

Digitized by Google

wiedergibt, spricht es aus: den Teilnehmern am eleusinischen Gottesdienst wird ein bevorzugtes Schicksal, wie nach dem Tode, so auch im Leben verheissen.[1]) — Auf *κόρη Σώτειρα* haben wir oben schon hingewiesen. Der religiöse Begriff der *σωτηρία* ist in den Mysterienkulten recht eigentlich zu Hause; die Mysteriengottheiten sind die *σωτῆρες*, daher man von ihnen *σωτηρία* erwartet. Dieser Begriff ist natürlich sehr dehnbar; er erlaubt eine Umbildung vom rein Aeusserlichen zum mehr Innerlichen. Aber es ist doch eben in der ganzen Reihe der Jahrhunderte dieselbe Sache, nur verschiedenartig gefärbt je nach der bestimmten Beschaffenheit des gesamten Bewusstseinsstandes.

Und wenn in der Kaiserzeit in den Mysterienkulten die *σωτηρία* besonders betont und religiös innig gefasst wird, so lassen sich die Gründe dafür aus der ganzen Zeitlage leicht aufzeigen; man kann aber nicht sagen, dass der Begriff „in jener Zeit geprägt worden sei.“[2]) Denn es ist doch nicht etwa so, dass das gleiche Wort mit ganz neuem Inhalt erfüllt worden wäre, eine ganz eigenartige Bedeutung erhalten hätte; es besteht vielmehr auch begrifflich der genaueste Zusammenhang zwischen der *σωτηρία*, wie man sie von jeher in den Mysterien erhofft hatte, und derjenigen, die eines der stärksten Momente in dem religiös-innerlichen Charakter der Kaiserzeit repräsentiert.

Anzeichen und Hinweise auf das Moment, das wir oben als das henotheistische der chthonischen Kulte bezeichnet hatten, fehlen den Eleusinien nicht. Am stärksten prägt es sich in jener schon genannten Trias von Kultwesen aus: *ὁ θεός, ἡ θεά* und *Εὐβουλεύς*. Der letztere trägt hier augenscheinlich Heroen-Charakter; so sind die eigentlichen Mysteriengötter: *ὁ θεός* und *ἡ θεά*.— Dieselbe religiöse Färbung trägt doch auch die ungleich häufigere Bezeichnung der Demeter und Kore als der eleusinischen Hauptgottheiten unter dem Namen *τὼ θεά*

---

[1]) hym. in Cerer. 480 ff.

[2]) Anrich, a. a. O. S. 47.

Digitized by Google

oder *αἱ θεαί* schlechthin. — Es ist ja sicher sehr schief ausgedrückt, wenn Lafaye in Bezug auf die antiken Mysterien schreibt: „ainsi les mystères en plus beau temps de la Grèce contenaient un germe de syncrétisme par cela même, que le dogme de l'unitée était le principe plus ou moins explicité de la doctrine, qu'on y enseignait.[1])", andrerseits wird sich aber niemand beim Studium des in Betracht kommenden Quellenmaterials dem Eindruck entziehen können, dass wir es hier mehr als sonst im antiken Kultus mit einer religiösen Betrachtung, einer religiösen Gefühlsweise zu thun haben, die sich derjenigen des Monotheismus relativ nähert. — Ueber das zuvor Bemerkte hinaus ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass, wie Kern mit Recht hervorhebt,[2]) im eleusinischen Kult überhaupt „anonyme Götter" (*μήτηρ*, *Κόρη*, *Πλούτων*, *Εὐβουλεύς*) vorherrschen.

Auch der oben als Dualismus bezeichnete Zug ist nirgends so stark ausgeprägt wie im eleusinischen Kult. Die Kore der eleusinischen Kultlegende repräsentiert diesen Dualismus in der denkbar schroffsten Form; und dieser Charakter kann dem Kult nie verloren gegangen sein, denn die *κάθοδος* und wiederum die *ἄνοδος* der Kore bildeten die Angelpunkte des *δρᾶμα μυστικόν*.

Eingehender müssen wir über die beiden noch übrigen Punkte handeln, die sittliche Seite und den Unsterblichkeitsglauben in den Eleusinien.

Wir haben oben über das Wesen der Kathartik im allgemeinen gesprochen; in den Mysterien nun ist diese Kathartik von besonderer Bedeutung. Reinigungen und Sühnungen bilden die Vorbedingung für die Einweihung. — Wenn also Anrich dieser Kathartik der Mysterien jede ursprüngliche und unmittelbare Beziehung zur Sphäre des Sittlichen abspricht,[3]) so hat er sich hier u. E. den Aufstellungen Rohde's zu schnell und zu unbedingt angeschlossen. Wir verweisen auf unsere oben gegebene Ausführung. Uns

[1]) Lafaye, G., Histoire du culte des divinitées d'Alexandrie hors de l'Égypte 1884; S. 19.

[2]) In *Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική*, Athen 1892; S. 115.

[3]) a. a. O. S. 25ff.



Digitized by Google

scheint, dass die hohe Bedeutung, die die Mysterien, zumal die Eleusinien, für die Festigung und das Wachsen des sittlichen Bewusstseins in der Antike hatten, nicht verkannt werden dürfe. Selbstverständlich kann keine Rede davon sein, dass hier etwa auch nur annähernd wie im Evangelium die schlechthinnige Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit, die völlige Reciprocität von Glauben und sittlich thätigem Leben erkannt worden wäre; — aber doch zeigt sich auch an diesem Punkte, dass in den Mysterien mehr als sonst der antike Kult sich echter Religion nähert. Rohde freilich urteilt völlig anders: „Von einer sittlichen Wirkung wird kaum zu reden sein; die Alten selbst bei aller Ueberschwänglichkeit im Preise der Mysterien und ihres Werkes, wissen davon so gut wie nichts.“ [1]) — Es ist ja äusserst misslich, einem Kenner dieser Dinge wie Rohde zu widersprechen; doch müssen wir nach wiederholter Prüfung an unserer Ansicht festhalten.

Zum Beweis führen wir zunächst die Frösche des Aristophanes an. — Rohde sagt anmerkungsweise: „ran. 445 ff. steht das *ὅσοι μεμυήμεθα* nur lose neben dem *εὐσεβῆ διήγομεν τρόπον πεϱὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας*“.[2]) Aber ist diese Bezeichnung „nur lose“ wirklich berechtigt? werden nicht vielmehr die beiden Aussagen durch das *τε* als selbstverständliche Correlate, als zugestandenermassen zu einander gehörige Stücke gekennzeichnet? Doch wir wollen uns nicht auf diese eine Stelle stützen; wir behaupten vielmehr, dass das ganze Stück zeigt, dass Aristophanes annimmt und bei seinen Zuhörern als allgemein bekannt und zugegeben voraussetzt, dass die in den Eleusinien Geweihten auch die sittlich Guten, die Ungeweihten dagegen auch die Bösen sind. Wir verweisen besonders auf die Charakteristik der im Schlamm Steckenden, d. h. der Uneingeweihten[3]): da sind Verletzer des Gastrechts

[1]) a. a. O. S. 275.

[2])
*μόνοις γὰϱ ἡμῖν ἥλιος*
*καὶ φέγγος ἱλαϱόν ἐστιν*
*ὅσοι μεμυήμεθ' εὐ-*
*σεβῆ τε διήγομεν*
*τϱόπον πεϱὶ τε ξένους*
*καὶ τοὺς ἰδιώτας.*

[3]) V. 146 ff.

Digitized by Google

und sonstiger Verträge, Meineidige, solche, die Vater und Mutter misshandelt haben; — sodann auf die Rede des Priesters v. 353 ff., wo — in Nachahmung der *πρόρρησις* des eleusinischen *κῆρυξ* —[1]) als Nicht-Geweihte die schlechten Bürger, die das Vaterland verraten oder doch beeinträchtigen, genannt werden. In den einleitenden Worten wird v. 353 „*ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων ἢ γνάμην μὴ καθαρεύει*“ beides als einander entsprechend gesetzt, das Ungeweihtsein und das ein böser Mensch sein. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Aristophanes hier seinen politischen Standpunkt einträgt, dass er die Mysten als Bürger der alten guten Zeit charakterisiert; aber, dass er dies thut und thun kann, setzt doch voraus, dass über die sittliche Rechtbeschaffenheit der Eingeweihten kein Zweifel besteht. Demnach ist es auch unmöglich, mit den Adjektiven *ἱερός, ὅσιος, ἁγνός*, mit denen er Mysterien wie Mysten bezeichnet, einen sittlich ganz indifferenten Sinn zu verbinden: 330 *ὁσίους ἐς θιασώτας*, 348: *ἱερᾶς ὑπὸ τιμᾶς*, 337: *ἁγνὰν ἱερὰν ὁσίοις μύσταις χορείαν*, vgl. 382: *Δημήτηρ ἁγνῶν ὀργίων ἄνασσα*. — Und wenn Aeschylos[2]) vor Beginn seines Wettstreites mit Euripides betet:

*Δημήτηρ, ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα*
*εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων*[3]) so geht das

zwar zunächst auf das Bestehen in dem Wettkampfe; aber die ganze Charakteristik des Aeschylos als des frommen und sittlich ehrbaren gegenüber Euripides, dem sittlich laxen und schamlosen Dichter, lässt deutlich erkennen, dass dem Aristophanes *ἄξιος μυστηρίων* nur ist, wer moralisch höher steht als Euripides. Aeschylos selbst nennt als wahren Dichter, der des Volkes Lehrer und Erzieher ist,

[1]) Vgl. Lobeck p. 15. — Um der hier vorliegenden Analogie willen sind wir berechtigt, die Charakteristik dieser *πρόρρησις* durch Celsus (Orig. c. Cels. III 59) „*ὅστις ἁγνὸς ἀπὸ παντὸς μύσους καὶ ὅτῳ ἡ ψυχὴ οὐδὲν σύνοιδεν κακόν* für wesentlich richtig zu halten, und aus derselben auch für die frühere Zeit Rückschlüsse zu ziehen (gegen Lobeck a. a. O. u. Rohde 265.)

[2]) scil. in den Fröschen.

[3]) v. 884.

Digitized by Google

an erster Stelle den Orpheus, der *τελετὰς* (*Θ'*) *ἡμῖν κατέδειξε* (v. 1036).

Wenn Andocides in der Mysterienrede den Richtern zuruft: *πρὸς δὲ τούτοις μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά, ἵνα τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σῴζητε δὲ τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας* (§ 31), so kann das nur bedeuten: die Einweihung verpflichtet euch, nach Analogie der Mysteriengottheiten zu handeln, d. h. die Frevler zu strafen, den Rechtschaffenen „Heil" zu verschaffen. Wenn es Rohde beliebt, die Bedeutung jener Worte durch die Bemerkung „wie das gemeint ist, bleibt dunkel"[1]) abzuschwächen, so scheint uns der Text selbst keinen Anlass dazu zu bieten.

Wir haben schon oben auf das *ὅσιοι μύσται* bei Aristophanes aufmerksam gemacht; *ὅσιοι* muss für Teilnehmer an den Mysterien und orphischen Weihen alt-technische Bezeichnung gewesen sein.[2]) Dadurch wird aber unseres Erachtens wieder der Beweis erbracht, dass die Sühn- und Reinigungsvorstellungen der Mysterien im religiös-sittlichen Bewusstsein ihre Wurzel haben und später immer wieder auf diesem basieren. Denn dass die beiden verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes als „ritual rein" auf der einen, als „fromm und gerecht" auf der andern Seite ursprünglich und im Volksbewusstsein überhaupt unmittelbar zusammengehörten und daher bei Beurteilung des letzteren nicht begrifflich auseinander gerissen werden dürfen (vgl. Rohde S. 265 Anm. 2.)[3]) beweist eben die Einheit des sprachlichen Ausdrucks.

---

[1]) S. 375 Anm. [denn auch diese Stelle werweist Rohde in die Anmerkung!].

[2]) Vgl. Plato rep. II 363 C., dann wieder hymn. Orph. $84_3$. [*ἐν τελεταῖς ὁσίους μύστας ἀναδείξαις*, Abel's Conjektur in *ὁσίαις* ist ganz willkürlich].

[3]) „Wahrscheinlich steht *ὅσιος* hier in seinem ursprünglichen Sinne = rein . . . Bedenklich wäre es, wenn man annähme, die Mysten hätten sich *ὅσιοι* genannt als die einzig Frommen und Gerechten (so ja freilich sonst *ὅσιος ἄνθρωπος* u. dgl.). Soweit ging ihr geistlicher Hochmut schwerlich."

Digitized by Google

Mit mehr Recht könnte man den Ausdruck ἁγνός, der sich für Mysterien und Teilnehmer an Mysterien häufig findet,[1]) auf die Bedeutung nur ritualer Reinheit beschränken wollen. Aber auch hier dürfte das dem Sinne nicht entsprechen, den die Teilnehmer an jenen Kulten mit dem Worte verbanden. Wir finden nämlich, dass sie durch eben dies Wort mit Vorliebe auch ihre Kultgottheiten charakterisieren. ἁγνή heisst im Hymnus auf Demeter — dem Hymnus, der die eleusinische Kultlegende enthält, — sowohl Demeter selbst[2]) als Kore.[3]) Die letztere führte zu Andania geradezu den Kultnamen Ἁγνή.[4]) Daraus ergiebt sich aber, dass ἁγνός hier als sittliches Ideal gilt, und dass die Vorstellung, die Mysten sollten ἁγνοί sein, aus ethisch-religiösen Anschauungen erwachsen ist. Der Kultgottheit selbst kommt die Beschaffenheit des ἁγνός zu; in der Bezeichnung der Mysten als ἁγνοί spiegelt sich also die Forderung, jener gleich oder ähnlich zu werden.

Wir verweisen schliesslich noch auf die Thatsache, dass zu den Richtern in der Unterwelt Triptolemos, der Kultheros von Eleusis, gezählt ward;[5]) auch darin zeigt sich, dass die Bedeutung der Eleusinien auf sittlichem Gebiet nicht unterschätzt werden darf.

---

[1]) S. oben S, 37 und:

Eurip. Bacch. 72 ff. ὦ μάκαρ ὅστις εἰδαί-
μων, τελετὰς θεῶν εἰ-
δὼς βιοτὰν ἁγιστεύει . . .

Eurip. fragm. 472 Nauck (aus den Cretern):
ἁγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην.

vgl. auch unten S. 60 f.

[2]) v. 203.

[3]) v. 337 u. 439.

[4]) Paus. IV 33$_4$: ἡ δὲ Ἁγνὴ Κόρης τῆς Δήμητρός ἐστιν ἐπίκλησις. — Dass die Ἁγνά der Mysterieninschrift von Andania (Z. 34 u. 69) nicht, wie Foucart (Lebas-Foucart 326a) will, eine Lokal-Nymphe ist, sondern eben Kore, scheint uns ganz zweifellos, vgl. Dittenberger Anm. 3 zu Sylloge inscr. Graec. p. 567.. — Weiteres unten S. 60 f.

[5]) Plato, Apol. 41 A. — Auch auf Unterweltsbildern, vgl. Preller-Robert I S. 825 Anm. 1.

Digitized by Google

Auch in Bezug auf den Unsterblichkeitsglauben der Eleusinien können wir Rohde und Anrich, der sich auch hier den Ausführungen Rohde's eng anschliesst, nicht ganz beistimmen. — Davon freilich kann nach Lobecks Arbeit im Ernste nicht mehr die Rede sein, dass etwa in den Eleusinien die Unsterblichkeit als dogmatischer Glaubenssatz gelehrt worden sei. Auch die von K. O. Müller und Preller unter vielfacher Zustimmung vorgetragene Auffassung, dass in den chthonischen Kulten die symbolische Darstellung der segnenden Fruchtbarkeit des mütterlichen Erdbodens mittelst eines Analogieschlusses auf das Wiedererwachen der menschlichen Seele zu neuem Leben geführt habe, scheint uns — zumal auf Grund von Rohde's Kritik — unhaltbar. — Dennoch meinen wir, dass, wenn Rohde den eleusinischen Kultglauben vom eigentlichen Unsterblichkeitsglauben (wie er z. B. in den orphischen Kreisen zu Hause gewesen sei) schroff unterscheidet, er damit zu weit geht.

Die spezifisch eleusinische Kultlegende war die von der κάθοδος und ἄνοδος der Kore: Kore in das Reich des Hades hinabgerissen, verbleibt doch nicht in seiner Gewalt. — Der spezifisch eleusinische Kultglaube aber war, dass die Teilnahme an den Mysterien berechtige, περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους ἔχειν τὰς ἐλπίδας,[1]) genauer ausgedrückt, dass den Eingeweihten, und ihnen allein, wenn sie zum Hades hinab müssen, dort dennoch „ζῆν ἐστίν".[2]) Erwägt man noch, dass Hades mit θάνατος ganz identisch gebraucht wird,[3]) so ist die Analogie zwischen der Kultsage und dem Kultglauben recht stark, und man wird nicht umhin können, einen inneren Zusammenhang von Kultsage und Kultglauben anzunehmen. Wie Kore nicht in der Gewalt des Hades bleibt, vielmehr zu einem neuen Dasein gelangt, so kommt auch die Seele des Mysten zu neuem, glückseligem Leben. — Diese

[1]) Isokrates, Paneg. 28; cf. Ael. Aristides, Eleus. I 421 Dindorf; Panath. I 302; vgl. überhaupt Lobeck 69 ff.

[2]) Sophocl. frg. 753 N.

[3]) Rohde, 491 Anm. 3.

Digitized by Google

Deutung vermeidet jede Eintragung fremder Gedankenreihen, entspricht durchaus dem Charakter griechischer Kulte und ergibt sich aus dem besonderen Charakter der Eleusinien aufs natürlichste. Freilich die Analogie ist auch hier keine ganz genaue: Kore steigt aus dem Hades empor, der verstorbene Myste nicht ebenso; doch es erscheint uns als ein unberechtigtes Pressen des Bildes, wenn man folgert, so hätte in dieser Kultsage und ihrer kultischen Darstellung nur die Hoffnung auf Palingenesie des Menschen, nicht aber — was allein eleusinischer Glaube war — diejenige auf „wahres Leben" im Jenseits zum Ausdruck gelangen und sich an ihr stärken können.[1]) Der Nachdruck liegt eben darauf, dass auf das scheinbar endgültige Todesgeschick ein neues Dasein folgt. Dies ist das tertium comparationis, uud da es völlig zusammenfällt mit dem Herzstück des eleusinischen Kultglaubens, dürfte es nicht erlaubt sein, eine Uebereinstimmung auch in allen einzelnen Punkten zu fordern. Gestützt wird diese Ansicht ferner durch eins der besten Zeugnisse über die Eleusinien: ein Pindarisches Fragment, das sich mit den Schlussversen des Demeter-Hymnus und des schon erwähnten Sophocles-Fragmentes so nahe berührt, dass man die Beziehung auf eine eleusiniche Kultformel kaum wird leugnen können, lautet:

*ὄλβιος ὅστις ἰδὼν ἐκεῖνα κοίλαν*
*εἶσιν ὑπὸ χθόνα· οἶδεν μὲν βιοτοῦ τελευτάν,*
*οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν*[2])

Es handelt sich also um das scheinbare Ende und um das gottgeschenkte neue Leben. Denn dass jene Worte allein in diesem Sinne zu fassen sind, dürfte zweifellos sein. Preller's Deutung ergibt sich sofort als Eintragung völlig fremder Gedankenreihen; er will nämlich unter jenem Anfang eines besseren Lebens „das Prinzip der Ordnung und Sittigung" verstehen, das Demeter dadurch, dass sie den Ackerbau auf die Erde gebracht, der Menschheit mit-

[1]) Rohde, S. 270.
[2]) ed. Mommsen, 470.

Digitized by Google

geteilt hatte.[1]) — Rohde aber vermeidet es überhaupt, auf das Zeugnis des Näheren einzugehen.

Wir berufen uns schliesslich noch auf die Analogie in einem anderen, den Eleusinien sehr nahestehenden Mysterienkult, demjenigen von Lerna. Die Kultgottheiten sind auch hier die eleusinischen Göttinnen und Dionysos. Als Kultlegende aber galt, dass Dionysos durch einen See bei Lerna in den Hades gegangen sei, um die Semele[2]) zurückzuführen;[3]) und es ist uns auch der Kultgebrauch bezeugt, dass die Argiver den Dionysos aus dem See von Lerna emporriefen.[4]) Wenn nun Voigt in Bezug auf diese Mysterien bemerkt: „die Emporführung der Semele leistete den Dienerinnen des Gottes für das Heil im Jenseits Gewähr",[5]) so scheint uns die Richtigkeit dieser Auslegung ohne weiteres in die Augen zu springen. Dann ergibt sich aber sofort die genaueste Parallele zur Kultlegende und zum Kultglauben von Eleusis. Was in Lerna an dem Beispiel einer Mystin (scil. der Mutter des Gottes) zum Ausdruck kam, das wurde zu Eleusis an dem Geschick der Kultgottheit selbst dargestellt. Da es aber keinem Zweifel unterliegen kann, dass die Lernäischen Mysterien in Abhängigkeit von den Eleusinien begründet worden sind, so sind wir berechtigt, die Kultsage der ersteren als Kommentar für diejenige der letzteren anzusehen.

Rohde, der die hier vorgetragene Ansicht als eine mögliche erwähnt,[6]) aber sehr kurz abthut, führt gegen dieselbe an, dass sie eine mystische Ineinssetzung des Lebens des Menschen mit dem der Gottheit voraussetze, dass aber eine solche mystische Empfindung, die nur auf Grund einer ekstatischen Erregung und Ueberspannung des Gefühls hätte hervorgebracht werden können, der Eleusinischen Feier

[1]) L. Preller, Demeter u. Persephone S. 236.

[2]) Semele galt für gewöhnlich als Mutter des Dionysos.

[3]) Paus. II $37_5$.

[4]) Plutarch. qu. conv. $4_6$; De Is. et Os. 35.

[5]) Bei Roscher, Myth. Lexik. S. 1057.

[6]) **Anrich ist gar nicht auf sie eingegangen.**

Digitized by Google

ganz fremd gewesen sei".[1]) — Gegen diesen Einwand bemerken wir ein Doppeltes. Zunächst fordert unsere Auffassung eine solche mystische Ineinssetzung von Mysten und Kultgottheit keineswegs mit Notwendigkeit. Das Schicksal der Gottheit ist Vorbild und Bürgschaft für dasjenige des Mysten; wie es jener ergangen, so wird es auch diesem ergehen, auf Grund des engen Verhältnisses, in dem er zu „seinem" Gotte, „seiner" Göttin steht. Nach dem ganzen Wesen der Mysterien als Sonderkultgenossenschaften ist dies wohl verständlich. — Uebrigens aber dürfte auch den Eleusinien ein im eigentlichen Sinne „mystisches Element" nicht so schlechtweg abzusprechen sein. Die wenigen etwas ausführlicheren Andeutungen über den näheren Hergang der eleusinischen *τελετή* führen durchaus auf ein solch' mystisches Element mit ekstatischer Erregung und Ueberspannung des Gefühls.[2]) Wir hören da von *φρίκη, τρόμος, ἱδρώς* und *θάμβος*, — musste doch naturgemäss das *δρᾶμα μυστικόν* ein gewisses Nachempfinden und Miterleben herbeiführen.[3]) Und stammen jene Ausdrücke und Schilderungen erst aus der Zeit der untergehenden Antike, so hat doch schon Aristoteles die Sache selbst gekennzeichnet durch seine Bemerkung: *τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους.*[4]) — Es ist also die Herbeiführung einer Art pathologischen Zustandes, die beabsichtigt und — zweifellos — häufig auch erreicht wurde.

Es erhellt nun, dass, wenn die hier vorgetragene Ansicht von dem Zusammenhang der Kultlegende und des Kultgebrauchs der Eleusinien mit dem eleusinischen Kultglauben zu Recht besteht, eben dieser eleusinische Un-

---

[1]) S. 270.

[2]) Die Stellen aus Plutarch, Dio Chrysostomus, Themistius jetzt bei Anrich S. 33.

[3]) Clem. Al. Protrept. II 12 *Δηὼ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικὸν καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσὶς δαδουχεῖ.*

[4]) Frg. 15 Rose.

Digitized by Google

sterblichkeitsglaube eine etwas bestimmtere Form gehabt haben muss, als wie es Rohde erscheinen lässt, wenn er denselben ganz auf die Erwartung eines glücklichen Loses im Jenseits einschränkt. Es muss dann ein Nachdruck auf jene Zeugnisse gelegt werden, in denen von dem „gottgeschenkten Anfang" eines neuen Lebens und von dem „wahren Leben" im Hades die Rede ist. — Dann aber ist es nicht mehr möglich, zwischen dieser Form des Glaubens und derjenigen, in der der Seele um ihrer gottverwandten Natur willen Unsterblichkeit zugesprochen wird, eine scharfe Unterscheidungslinie zu ziehen und beides als etwas toto caelo Verschiedenartiges hinzustellen; dann wird man vielmehr den Unterschied in erster Linie darin suchen müssen, dass jenes die mehr volksmässige, dies die mehr theologisch fixierte Form des im übrigen wesentlich gleichen Glaubens war. —

Dies leitet uns zugleich zu dem letzten Gegenstand über, der hier erörtert werden muss. Es handelt sich noch um das Wesen des Orphismus und sein Verhältnis zu den Mysterienkulten.

Orpheus galt in einem bis auf Philolaus zurückzuverfolgenden Sprachgebrauch[1]) als „der Theolog." — In der That können die orphischen Kreise als die theologischen der griechischen Antike angesehen werden. Zwei hervorstechende Züge charakterisieren vor allem den Orphismus: die Spekulation über die letzten Dinge, über Werden und Wesen von Göttern und Menschen, — und daneben der eifrige Betrieb von Reinigungen und Weihungen, die Pflege des gesamten Apparats der griechischen Kathartik. Die enge Verbindung dieser beiden sich scheinbar kaum berührenden Stücke erklärt sich nur aus dem gemeinsamen Interesse an dem Uebernatürlichen, das man sich zugänglich machen will durch reflektierendes Denken ebensowohl wie durch kultische Bethätigung. So erhellt, dass wir es hier

[1]) Bei Clem. Strom. III $3_{17}$.

Digitized by Google

mit einer durchaus religiösen Erscheinung zu thun haben, die aber nicht auf dem Boden volkstümlicher Religiosität verblieben ist, sondern vielmehr eine schulmässige Lehrform erzeugt hat.

Die Benutzung der uns erhaltenen orphischen Litteratur[1]) bereitet im Einzelnen die grössten Schwierigkeiten. Bei den hier und da versprengten Resten besteht überall die Gefahr, fremdartige Eintragungen für echt orphisches Gut zu nehmen. Es kommt hinzu, dass der schulmässige Betrieb eine Eintragung philosophischer Gedankenreihen selbst veranlasst hat, so dass sich die „orphischen Lehren" in einem steten Umwandlungsprocess befunden haben. Dennoch bleibt bei alledem eine feste Basis alter Anschauungen und alter Terminologieen. — Als besonders wertvoll erscheint uns (neben den theogonischen Fragmenten) die erhaltene Sammlung orphischer Hymnen.[2])

Lange Zeit ganz stiefmütterlich behandelt, hat sich ihrer in letzter Zeit Petersen[3]) und dann besonders Dieterich[4]) angenommen. Letzterer, der die Hymnen u. E. mit Recht als Kultgesänge fasst, hat die Abfassungszeit im Gegensatz zu der herrschenden weit ungünstigeren Beurteilung auf die zwei letzten vorchristlichen Jahrhunderte angesetzt, und Gomperz hat ihm darin soweit beigestimmt, dass er diese Zeit „als untere nicht als obere Zeitgrenze acceptieren will."[5]) —

Um die Wende unserer Zeitrechnung müssen jene Hymnen jedenfalls verfasst sein. Sie tragen einen ungleich ursprünglicheren Charakter, als jene sogenannten Zauberhymnen, die, aus den ersten christlichen Jahrhunderten [z. B. auch in den

---

[1]) Die neueste Ausgabe von E. Abel, Orphica, Leipzig u. Prag 85. [In der Zählung der Hymnen weicht Abel von den früheren Ausgaben unbedeutend ab.]

[2]) Die „orphischen" Argonautica und Lithika dürfen als spätere Fälschungen höchstens ganz sekundär berücksichtigt werden.

[3]) In „Verhandlung der 23. Philol. Versammlung in Hannover", 124 ff.; ausführlicher im Philogogus, XXVII S. 385 ff.

[4]) De hymnis Orphicis, Marburg 1891.

[5]) In Deutsche Littztg 1892. S. 1644.

Digitized by Google

sog. Philosophumena Hippolyts] erhalten und schon eine Uebergangsstufe zu den sog. Zauberpapyri darstellend, deutlich zeigen, dass sie auf der Grundlage orphischer Hymnen entstanden sind. — Keiner jener ägyptischen oder orientalischen Mysterien-Gottheiten, die in der Kaiser-Zeit zu stets wachsendem Einfluss gelangten, ist ein Hymnus gewidmet; Isis allein wird einmal beiläufig genannt (hymn. $42_9$). — Allerdings hat man sogar christliche Beeinflussung aufspüren wollen, nämlich in der Bezeichnung des Helios als *δεῖκτα δικαιοσύνης*, *πιστοφύλαξ* und *ὅμμια δικαιοσύνης* (hymn. $8_{16}$)[1]) — aber augenscheinlich ohne jeden Rechtsgrund; allein der Einfluss des Stoizismus macht sich in diesen Ausdrücken geltend. — Und wenn Christ in seiner griechischen Litteraturgeschichte [bei Iwan Müller VII 2. Aufl. S. 659] behauptet, spätere Entstehungszeit der Hymnen beweise der Umstand, dass sie „zum grössten Teil an abstrakte Wesen, wie sie die Stoa und der Neuplatonismus aufgebracht hatte, gerichtet sind," so beruht das auf einer argen Uebertreibung und Entstellung des Thatbestandes.[2])

Dieterich hat eine Reihe von Ausdrücken, die sich in diesen Hymnen finden, als alte terminologische Kultbezeichnungen erwiesen. Und das ist überhaupt das Eigentümliche des Orphismus, dass er an die alten volksmässigen Kulte anknüpft und religiöse Vorstellungen aus der ältesten Zeit treu bewahrt. Und zwar sind es wieder ganz vorwiegend die chthonischen Kulte, an deren Vorstellungskreis orphische Religiosität sich bethätigt. — Wenn bei den Orphikern vor allen anderen Gottheiten Bakchos in den Vordergrund zu treten scheint, so ist zu bedenken, dass wir es hier wieder mit dem altthrakischen Dionysos zu thun haben, der durchaus in die Reihe der chthonischen Gottheiten hineingehört. Zagreus ist sein spezifisch orphischer Name; aber eben dies

[1]) Büchsenschütz, de hymnis Orphicis (diss. Berol. 54.) S. 27: praedicamenta autem quaedam, ut *δεῖκτα δικαιοσύνης* et *ὅμμα δικαιοσύνης* vel *πιστοφύλαξ* Christianorum dogma maxime olere mihi videntur.

[2]) S. Exkurs II.

Digitized by Google

ist sonst ein Beiname des *Ζεὺς χθόνιος*, ebenso wie *Νυκτέλιος*, *Ἰσοδαίτης* und *Εὐβουλεύς*, Namen, die gleichfalls dem orphischen Dionysos beigelegt werden.[1]) Er gilt als Sohn der Persephone und wird als *Διόνυσος χθόνιος* häufig genug charakterisiert.[2]) — Neben ihm treten besonders Demeter, Kore, Artemis, Hekate und Eros hervor. Hekate gehört völlig in den chthonischen Kult hinein;[3]) auf Aegina hatte sie ihren ältesten und berühmtesten Geheimkult.[4]) — Eros hatte in Thespiä (Paus. IX $24_1$) und Parion (Paus. ibid.) alte Kulte, die einen gleichfalls in das Gebiet des Chthonischen gehörenden Charakter trugen. Von dem sonstigen hellenischen Eros war dieser Kultgott gänzlich verschieden; er war der Gott der Zeugungskraft.[5]) Im Kulte der Mysterien zu Phlyae kamen Hymnen auf ihn zum Vortrag (Paus. IX $27_2$). Dies ist der von den Orphikern verherrlichte Eros, den sie auch in ihre theogonischkosmologische Spekulation hineingezogen haben. —

Mit der Vorliebe der Orphiker für die Gottheiten alter chthonischer Kulte ist die Pflege uralter animistischer Vorstellungen zusammenzustellen. So werden die samothrakischen Götter direkt als *ζωογόνοι πνοαί* gefasst[6]); Hekate wird geschildert als *ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχευούσα*[7]); oder wir können sehen, wie die Gedankenreihen des Ahnenkults hier ganz lebendig sind: *εἴ τις ἀπὸ χθονίων προγόνων οἴκοισι πελάσθη*[8]).

Es wird klar, dass wir es hier mit religiösen Anschauungen zu thun haben, die sich erhalten haben, ohne der Kunst einen bestimmenden Einfluss zu gestatten; hier hat

---

[1]) Vgl. Rohde, 306; 409 ff.

[2]) Schol. Pind. Isthm. Z. 3: *ὁ ἐκ Περσεφόνης γεγονὼς Ζαγρεὺς Διόνυσος.* — Kallim. frg. 171, 374; Euphorion frg. 15; hym. Orph. $30_6$ f. vgl. $29_8$, $41_8$, $53_1$; Nonnus Dionys. Buch VI (ganz).

[3]) Vgl. Rohde, 363 ff.; besonders 369 Anm. 1.

[4]) Aristoph. Vesp. 122; Paus. II $30_2$; Origen. c. Cels. VI 22; vgl. Lobeck. a. a. O. 242.

[5]) Wir verweisen auf Furtwängler bei Roscher a. a. O. 1340 ff.

[6]) hym. $38_3$ [= ed. Hermann $37_2$].

[7]) $1_8$.

[8]) $37_8$ vgl. $39_9$, auch $12_{16}$ und $14_{14}$.

Digitized by Google

sich in verhältnismässig geringem Masse die grosse Schranke der gesamten griechischen Antike (— die freilich zugleich ihren einzigartigen Wert begründet —) geltend gemacht, überall eine einseitig ästhetische Betrachtung Platz greifen zu lassen.

Wir finden demgemäss auch hier alle jene Momente wieder, in denen wir oben den spezifisch religiösen Charakter der chthonischen Kulte sich ausprägen sahen.

Dass für die „Mysten“,[1]) aus deren Kreisen die uns erhaltenen orphischen Hymnen stammen, ihre Götter durchaus als Helfer und Retter in Betracht kommen, spricht sich sehr deutlich darin aus, dass die Mehrzahl dieser Hymnen in der Bitte gipfelt, die Gottheit möge sich nahen und dem Mysten ihren Beistand gewähren; der Charakter dieser Gottheiten als *σωτῆρες* und *σωτήριοι* tritt stark in den Vordergrund.[2])

Doch haben auch hier die chthonischen Gottheiten die doppelte Seite ihres Charakters gewahrt: neben dem gütigen, schützenden Wesen steht zugleich die finstere, Furcht und Schrecken einflössende Seite.[3])

Der Henotheismus ist hier sehr stark ausgeprägt. Unter welchem Namen immer die Gottheit angerufen wird, jedesmal erscheint sie so ausgeweitet,[4]) dass eigentlich eine

---

[1]) *μίσται, μυστιπόλοι* häufig: vgl.: $8_{2x}$ $17_9$ (cod.) Thryll.) $18_{18}$ $23_7$ $24_9$ $25_{10}$ $44_{11}$ $48_6$ $49_2$ $75_5$ $84_3$ $85_{10}$.

[2]) Für *σωτῆρες, σωτήριοι* oder *σῴζειν* vgl.: $2_{14}$ $9_{12}$ $14_8$ $14_{12}$ $27_{12}$ $36_{13}$ $38_3$ $38_{24}$ $67_8$ $74_7$ $74_9$ $75_5$ $85_{10}$.

[3]) Dieser Doppelcharakter tritt stark hervor in folgenden Hymnen: 1; 9 (v. 6.); 11 (v. 12); 19 (v. 11); 20 (v. 5); 29 (v. 15f.); 38 (v. 14); 39 (v. 9); 45 (v. 5); 58 (v. 9f.); 61 (5f.); 62 (4f.); 63 (5ff.); 64 (16ff); 65; 66; 69; 70; 71; 72; 73; 75 (v. 8); 86; 87. Da alle die verschiedenen Gottheiten dieser Hymnen nur Differenzierungen der Mysteriengottheit sind (nur äusserlich in die Gewänder der herkömmlichen Mythologie eingekleidet) so genügt diese einfache Aufzählung.

[4]) Wir wollen hier nur auf die bei den verschiedensten Gottheiten wiederkehrenden Bezeichnungen als *παντπέρτατος* ($4_8$ $8_{17}$ $10_5$ $12_6$ $19_2$ $61_9$ $66_6$), *παντοδύναστος* ($12_4$ $45_2$), *παντοκράτωρ* ($10_4$ $18_{17}$ $29_{10}$), *παμβασιλεύς, παμβασίλεια* ($10_{16}$ $11_2$ $14_7$ $18_6$ $16_{2\ 9}$ $36_{11}$ $68_1$ $73_3$) verweisen. Unter demselben Gesichtspunkt ist überhaupt die Verwendung fast aller Kultbeinamen für die verschiedensten Gottheiten zu betrachten. Büchsenschütz a. a. O. S. 10 schreibt: idem epitheton, idque non solum ornans,

Digitized by Google

andere neben ihr nicht mehr Platz hat.[1]) — Damit hängt dann zusammen, dass die Theokrasie im Orphismus zu Hause ist. Da die Unterschiede zwischen den einzelnen Gottheiten schwinden, werden sie einander gleichgesetzt. Doch ist zu beachten, dass man auch hier von den alten Kultüberlieferungen ausgegangen ist; identifiziert werden insonderheit Kore mit Artemis und Hekate und Hades mit Dionysos. — Unter demselben Gesichtspunkt wird auch die Mannweiblichkeit[2]) der orphischen Gottheiten zu betrachten sein. Auch sie stellt eine Entschränkung, eine Ausweitung dar. Sehr deutlich ist das z. B., wenn es im Anschluss an den alten orphischen Vers

*Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἔκ πάντα τέτυκται*

heisst:

*Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη.*[3])

---

sed dei naturam indicans, variis numinibus attributum [est] . . . poeta, qui unum tantum deum celebrat, pro varia cultus ratione vel pro rebus accedentibus illum eodem epitheto ornare potest, quod alius poëta aliam ob causam alii deo attribuit; Orpheus autem noster, qui omnia numina in mysteriorum usum scriptis efferre studuit, Olympum in ordinem quendam disponere debebat, ut suum quisque deorum certum locum haberet, nec alter alterius nominibus fungi iuberetur. Quod nullo modo eum fecisse probabo. —: Ganz richtig, aber völlig verständnislos.

[1]) Eben dies gilt schon von der Hekate in der unter Hesiods Namen überlieferten Theogonie v. 411—452:

*μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.*
*ἡ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς,*
*ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐστι μάλιστα*

κ. τ. λ. — Da nun orphischer Einfluss in jener Theogonie auch sonst zu erkennen ist [vgl. Eros 120ff; dazu Furtwängler bei Roscher 1344ff], Hekate aber im Orphismus eine besonders hervorragende Rolle spielt und das Hekate-Stück in der Oekonomie der Theogonie eine einzigartige Stellung einnimmt [vgl. Schömann, Die hesiodische Theogonie, S. 183], so halten wir dasselbe trotz Rohdes scharfem Widerspruch [a. a. O. 570 Anm. 4] mit einer grossen Zahl hervorragender Philologen für orphisch beeinflusst.

[2]) *διφυής* in den Hymnen: $6_1$ (Protogonos); $30_2$ (Dionysos); $39_5$ (Korybas); $42_4$ (Jacchos); $58_4$ (Eros); — *ἄρσην καὶ θῆλυς*: $9_4$ (Selene); $32_{10}$ (Athene); $42_4$ (Jacchos); — *κούρη καὶ κόρος*: $56_4$ (Adonis).

[3]) Abel fragm. 46 (=Pseudo-Aristot. de mundo cap. 7; diese Schrift aus dem 1. vorchristl. Jahrh. cf. Zeller, Griech. Phil. III $^3_1$ S. 631ff.



Digitized by Google

Und hier ist auch der Anknüpfungspunkt, der sich dem jüngeren Orphismus bot, den stoischen Pantheismus in seinem ganzen Umfange aufzunehmen.

Dass die Kathartik eine wesentliche Seite des Orphismus ausmacht, haben wir schon hervorgehoben. Inwiefern und inwieweit wir dieselbe als eine Bethätigung des sittlichen Bewusstseins ansehen, haben wir oben hinreichend ausgeführt. — Dass aber in orphischen Kreisen um die Wende unserer Zeitrechnung wirklich die Religiosität mit der Sittlichkeit in engem Bunde geblieben war, so dass die fortgeschrittenen sittlichen Forderungen hier wieder vom Standpunkt der Religion geltend gemacht wurden, zeigen die orphischen Hymnen. Die alte Bezeichnung der Mysten als *ὅσιοι* ist geblieben ($84_3$)[1]; ihr Leben soll eine *ζωὴ ὁσίη* sein, solche erbittet man für den Neophanten ($4_9$). Was aber darunter verstanden wird, zeigt das weiter ausgeführte Gebet h. $61_{10}$ f:

*δὸς δ'ἀγαθὴν διάνοιαν ἔχειν, παύουσα πανεχθεῖς*
*γνώμας, οὐχ ὁσίας, πανυπέρφρονας, ἀλλοπροσάλλας.*

Dike sitzt nach orphischer Lehre neben Zeus auf dem Thron, auf der Menschen Leben herabschauend und

*ἐχθρὴ τῶν ἀδίκων, εὔφρων δὲ σίνεσσι δικαίοις*

hym. 62, vgl. schon Pseudo-Demosthenes c. Aristogit. $I_{11}$[2]).

Der Unsterblichkeitsglaube erscheint bei den Orphikern in der Form der Seelenwanderungslehre. Die Seele „göttlicher Natur", doch wegen früherer Vergehen in das „Grab des Leibes" geschlossen, muss zu ihrer vollen Reinigung einen „Kreislauf von Geburten" durchmachen. Hier haben wir eine sehr eigenartig ausgeprägte Lehre; doch ist darauf zu achten, dass dieselbe mit der Kathartik in

---

— jener erste Vers *Ζεὺς κεφαλή κ. τ. λ.* schon bei Plato Legg. IV 715 D bezeugt = Abel fragm. 33).

[1]) Vgl. oben S. 38 Anm. 2.

[2]) Pseudo-Demosth. c. Aristogit. I 11 (alexandrinisches Zeitalter; Zeugnis des Dionysius v. Halikarnass): *τὴν σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας τελετὰς ἡμῖν καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημέ- νην, πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν.*

Digitized by Google

engstem Zusammenhang steht. Der Nachdruck liegt immer darauf, dass man das Erdenleben nicht für sich nehmen dürfe, dass eine entsprechende Belohnung oder Bestrafung darauf folgen werde, wie auch das jetzige Leben eine Strafe für frühere Vergehen ist.[1]) — Es ist also nur eine besondere Art der Ausmalung der Vorstellung, der Mensch lebe nach dem Tode fort und zwar unter Bedingungen, die seinem früheren Leben entsprechen. Dass die Vorstellung aber diese Form angenommen hat, kann da nicht befremden, wo animistische Anschauungen überhaupt eine wichtige Rolle spielen.[2]) Finden wir doch auf der Basis derselben animistischen Anschauungen denselben Glauben bei vielen Naturvölkern. —

Uebrigens darf man bezweifeln, dass in den weiteren Kreisen der Orphiker diese Gedanken überall im Vordergrunde gestanden haben. In den Hymnen unserer Sammlung kommen sie nicht zum Ausdruck.[3]) Ein glückliches Los im Jenseits erhofft und erbittet man; dass man anderweitige Vorstellungen gehabt, wird durch nichts angedeutet.

---

[1]) S. die Stellen bei Anrich S. 17.

[2]) Leider hat C. Schmidt die pythagoräische und so überhaupt die griechische Seelenwanderungslehre wieder aus der ägyptischen Religion hergeleitet (Texte und Untersuchung. VIII$_{1,2}$ S. 416), während selbst Zeller, der doch im übrigen den Einfluss des Orphismus auf die Philosophie sehr gering anschlägt, die pythagoräische Seelenwanderungslehre den Orphikern entlehnt sein lässt (Gesch. d. Philos. d. Griech. I$^5$ 58 82 85). — Will man, wofür kaum ein Grund vorliegt, die Lehre nicht für genuin griechisch halten, so kann man nur mit E. Rohde an thrakischen Ursprung denken.

[3]) Die Seelenlehre in hymn. 57 (auf Hermes *χθόνιος*): die Seelen der Menschen sind *ἀέναοι* = perennes = ausdauernd, unvergänglich (v. 11 —Abels ganz willkürliche Konjektur *αἰνομόροις* nach v. 6 ist ungerechtfertigt; v. 9 erklärt die neue Benennung). Naht das Todesgeschick, so wiegt Hermes sie in Schlaf und führt sie hinab zu Persephones Haus; dann weckt er die Schlafenden wieder auf: *καὶ πάλιν ὑπνώοντας ἐγείρεις.* Dass trotz des vulgär-mythologischen Gewandes die gewöhnliche Vorstellung hier stark durchbrochen wird, ist augenfällig. Bei Homer ist von einem „Wiederaufwachen" keine Rede. Aber auch nur dies hat



Digitized by Google

Wenn dagegen jener Seelenwanderungsglaube in den Versen eines Grabtäfelchens, wie man sie in Unteritalien gefunden hat[1]), stark betont wird (Kaibel, Inscript. graec. Sicil. et Ital. 641 a), so ist zu bedenken, dass hier gerade die pythagoräisierte, d. h. philosophisch beeinflusste Form

---

statt; ein *ἀνάγειν* folgt auf das *κατάγειν* nicht. Man wird unwillkürlich an das eleusinische:

*οἶδεν μὲν βιότοιο τελευτάν,*
*οἶδεν δὲ διόδοτον ἀρχάν*

erinnert. — Wenn nun jener Hymnus mit der Bitte schliesst:

*ἀλλά, μάκαρ, πέμποις μύσταις τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις,*

so zwingt der ganze Context, bei dem *τέλος ἐσθλόν* an das glückliche Los im Jenseits zu denken. Ebenso werden daher die sechs übrigen Gebete, die sich auf das „*τέλος*" beziehen, zu fassen sein. Auch rein sprachlich ist ja *τέλος* nicht einfach Ende d. h. Tod, wie *τελευτή*, sondern das Ziel der Vollendung, das erhoffte und ersehnte Endlos; am häufigsten wird *τέλος ἐσθλόν* „ein gutes Geschick" erbeten (h. 25. 28. 57. 68. 73); bezeichnender heisst es h. 35 *τέλος ἡδύ* (vgl. 73) und h. 13 *τέλος αἰὲν ἄμεμπτον*. Wir werden also hier überall den Ausblick auf das Jenseits wenigstens miteinzuschliessen haben; zu vergleichen ist etwa unser Sprachgebrauch „ein seliges Ende." — Zu jenen Gebeten hinzu kommen noch die Stellen h. $64_7$, wo es von *Νόμος* heisst:

*ὃς καὶ θνητοῖσιν βιοτῆς τέλος ἐσθλὸν ἐγείρει.*

und $86_{12}$: *εὐσεβέσιν γὰρ ἀεὶ τὸ τέλος γλυκερώτερόν ἐστι.*

— h. 11 und 20 wird *ἀγαθὴ* resp. *γλυκερὴ, βιότοιο τελευτὴ* erbeten; das geht auf den Tod. — h. 20 an Zeus *Ἀστραπεύς* ist wohl der Tod durch Blitzschlag gemeint, der als besonders heilig galt [vgl. die Stellen bei Rohde nach dem index unter „Blitztod"]. h. 10 wird von Pan ein Tod ohne *Πανικὸν οἶστρον* erbeten. — Wenn h. 87 auf *Θάνατος* jeden Ausblick in ein Jenseits ausschliesst (*μακρὸς αἰώνιος ὕπνος*), so kann das entweder als Zeichen dafür gelten, dass dieser Hymnus — dann auch 85 und 86 auf Hypnos und Oneiros — der Sammlung erst später eingefügt ist, oder aber es beweist, dass hier trotz aller relativ starken Religiosität doch eine kraftlose und religiös indifferente Stimmung überwiegen kann. Denn — um das bei dieser Gelegenheit zu bemerken — je weniger ein Zweifel darüber bestehen kann, dass die orphischen Kreise in verhältnismässig hohem Masse religiös interessiert waren, um so mehr zeigen die orphischen Hymnen den völligen religiösen Bankerott der Antike um die Wende unserer Zeitrechnung. Von wirklich lebendiger Religiosität ist hier keine Spur; es sind letztlich alles nur Schalen und Krusten.

[1]) Aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.

Digitized by Google

des Orphismus zu Hause war. — Auf zwei anderen ebenda gefundenen Täfelchen (Kaibel, a. a. O. 641, b und c) finden sich ähnliche Verse, doch wird die Seelenwanderung nicht erwähnt. Die verstorbene Seele versichert nur der *χθονίων βασίλεια*, sie habe Busse gezahlt für ungerechte Werke, und sie bittet nun, dass Persephone sie in Gnaden zu dem Wohnplatz der Reinen (*ἕδρας ἐς εὐαγέων*) sende. Es fragt sich doch sehr, ob man mit Rohde[1]) annehmen darf, dass hier nur an einen vorläufigen Hades-Aufenthalt gedacht sei, dem noch weitere Erdengeburten zu folgen haben. Uns scheint viel wahrscheinlicher, dass wir es hier mit einer einfacheren, mehr populären Form des Glaubens zu thun haben, die, wie ersichtlich, dem gewöhnlichen Mysterienglauben völlig analog ist.

Die nahe Verwandschaft des orphischen Glaubens mit dem der Mysterien ist nach alledem deutlich. Es sind wesentlich dieselben Vorstellungen und Gedankenreihen, im Orphismus nur in mehr theologisch fixierter Form. Und diese nahe Verwandschaft, die wir bisher aus dem Wesen der beiden Erscheinungen erschlossen haben, ist denn auch äusserlich stark bezeugt.

In dem Unterweltsgemälde, mit dem um die Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Polygnot die Lesche zu Delphi geschmückt hat[2]), war auch auf die Mysterien-Lehre Rücksicht genommen.[3]) Mysterienverehrer und „Nicht-Geweihte“ waren dargestellt, die letzteren ihre Strafe abbüssend. Daneben aber waren noch andere Frevler abgebildet, wie sie Strafen verfallen waren, die ihren Vergehen entsprechen.[4]) Da haben wir schon solche Typen von Frevlern und Strafen, wie sie dann in der orphischen Litteratur mit Vorliebe behandelt worden sind.[5]) —

In den „Fröschen“ des Aristophanes sind zwar die

---

[1]) Psyche, S. 511 f.

[2]) Beschrieben von Pausanias X 28 ff.

[3]) X $28_3$ $31_9$.

[4]) X $18_4$. $_5$.

[5]) Wir verweisen auf Dieterich, Nekyia 163 ff; vgl. 68 f. vgl. auch E. Maass, Orpheus, S. 261 ff.

Digitized by Google

Hauptfarben, mit denen der Chor der seligen Eingeweihten gezeichnet ist, dem pannychischen Fest der Eleusinien entnommen; die Gottheiten, die er anruft, sind Demeter, Kore und Jacchos; doch ist zugleich spezifisch-orphisches Gut eingemischt: der Schlammpfuhl, in dem die Uneingeweihten liegen.[1])

Für das vierte Jahrhundert beweisen dieselbe Verbindung von orphischen Gedankenreihen mit den Vorstellungen der Mysterienkulte die schon erwähnten Grabtäfelchen aus Unter-Italien. Dionysos, sonst der spezifisch-orphische Gott, tritt hier ganz zurück; Kore, die *χθονίων βασίλεια*, erscheint als die Hauptkultgottheit auch dieser orphischen Kreise.

In den Jahrhunderten um die Wende unserer Zeitrechnung muss vollends die Zusammengehörigkeit des Orphischen mit dem Mysterienwesen stark hervorgetreten und im Volksbewusstsein allgemein empfunden worden sein. Orpheus galt als der Stifter der *τελεταί* schlechthin[2]): Pseudo-Demosth. c. Aristog. $I_{11}$: *ὁ τὰς ἁγιωτάτας τελετὰς ἡμῖν καταδείξας Ὀρφεύς.*[2]) — Paus. IX $30_4$ *Ὁ δὲ Ὀρφεὺς . . . οἷα πιστευόμενος εὑρηκέναι τελετὰς θεῶν κ. τ. λ.* — Paus. X $7_2$ *Ὀργέα δὲ σεμνολογίᾳ τῇ ἐπὶ τελεταῖς·* Auf dem Helikon stand neben der Bildsäule des Orpheus eine solche der personificierten *τελετή*, Paus. IX $30_4$. — *τελετή* ist aber die stehende Bezeichnung der Mysterienkulte, vorzüglich derjenigen der Demeter und Kore. Wir geben zur Veranschaulichung eine Reihe von Belegen; zunächst für die Eleusinien: Andocides, de mysteriis (c. 400 a. Chr.) § 111; Isokrates, Panegyr. (c. 380 a. Chr.) § 28; Paus. I $38_8$ X $31_{11}$; — C. I. A. III 737; C. I. G. 401 (2. und 3. Jh. n. Chr.). — Desgleichen für Mysterienkulte,

[1]) V. 146 f.; vgl. Dieterich a. a. O. S. 72 ff.

[2]) So auch schon bei Aristophanes, ran. 1036: *Ὀρφεύς μεν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε* — Die Oekonomie des ganzen Stückes macht es nötig, dabei auch an die Eleusinien zu denken (gegen Lobeck 239 und Rohde 263 Anm. 1). E. Maass, a. a. O. S. 107 f., denkt speziell an die sog. kleinen Mysterien v. Agrä, also jedenfalls, worauf es uns hier ankommt, an einen offiziellen Mysterienkult.

[3]) Die Charakteristik der *τελεταί* als *ἁγιώταται* zwingt dazu, die Eleusinien miteinzuschliessen (gegen Lobeck a. a. O.).

Digitized by Google

die zu Eleusis im Filial- oder doch im Verwandschafts-Verhältnis stehen:

Andania: Mysterien-Inschrift von And. Z. 3. — Paus. IV $1_6$ $3_{10}$ $26_8$ $33_5$.
Keleai b. Phlius: Paus. II $12_5$ $14_3$.
Lerna in Argolis: Paus. II $36_7$ $37_2$.
Pheneos: Paus. VIII $15_1$.
Trapezus: Paus. VIII $29_1$.
Megalopolis: Paus. VIII $31_7$.
Lykosura: Paus. VIII $37_{2.\ 8}$.

Muss aus diesem Sprachgebrauch geschlossen werden, dass Orpheus mit den Mysterienkulten in nahe Verbindung gebracht wurde, so zeigen das einige andere Zeugnisse noch klarer.

Zu Therai auf dem Taygetos befand sich ein Heiligtum der eleusinischen Demeter, in ihm *Ὀρφέως ξόανον, Πελασγῶν, ὥς φασιν, ἔργον*: Paus. III $20_5$. — In Sparta galt ein Tempel der Kore Soteira als Werk des Orpheus: Paus. III $13_2$. Ebenda wurde der Kult der *Δημήτηρ χθονία* auf Orpheus zurückgeführt: Paus. III $14_5$. Da dieser Kult zweifellos aus Hermione übernommen war,[1]) so ergiebt sich, dass auch eine Beziehung des Orpheus zu dem berühmten Geheimkult von Hermione angenommen wurde. — Im Gentilkult der Lykomiden zu Phlyä, der den Eleusinien nahe verwandt war, waren orphische Hymnen im Gebrauch.[2]) — Auch die Hekate-Mysterien auf Aegina galten als von Orpheus gestiftet: Paus. III $30_2$. — Ein Kultwesen *Τεμένιος*, neben *Κόρη* stehend, war schon aus C. J. G. 1446 bekannt; Inschriften, die in der *Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική* 1892 veröffentlicht wurden, enthalten diesen Namen wieder und zwar erscheint er wieder in Verbindung mit *Κόρη*.[3]) — Der Herausgeber Tsuntas hat — wie uns scheint, sehr richtig — vermutet, dass dieser *Τεμένιος* identisch mit Orpheus

---

[1]) Vgl. die Bemerkung des Pausanias a. a. O.
[2]) Paus. IX $30_{12}$ vgl. $27_2$.
[3]) a. a. O. S. 20 und 25.

Digitized by Google

ist.[1]) Dann ist also Orpheus hier benannt als Gründer von Kultstätten (τεμένη) für Kore [und Demeter].

Aus allem Voranstehenden ergiebt sich, dass, wo über die Beziehungen des Urchristentums zum Mysterienwesen gehandelt werden soll, die in orphischen Kreisen gepflegte Religiosität und Theologie berücksichtigt werden muss.

## Exkurs I.

### Zu Δημήτηρ Ἐρινύς.

Unsere oben (S. 19) ausgesprochene Ansicht über diese religionsgeschichtlich und auch für die Geschichte der Religionsgeschichte so äusserst wichtige Gestalt der Δημήτηρ Ἐρινύς müssen wir näher begründen. Zu diesem Zweck skizzieren wir zunächst kurz die Kultsage der Thelpusäer: — Als Demeter, ihre Tochter suchend, herumirrte, soll ihr Poseidon in Liebesglut gefolgt sein. Demeter, dies bemerkend, verwandelt sich in eine Stute und mischt sich unter die Stuten des Fürsten Onkios, die gerade auf der Weide waren. Poseidon aber verwandelt sich seinerseits in einen Hengst und naht sich so der Demeter. Zuerst soll Demeter über diesen Vorfall gezürnt haben, später legte sich der Zorn und sie badete im Ladon. „Auf Grund dieses Vorfalls erhielt auch die Göttin ihre Beinamen: Erinys um des Grolls willen, denn in Zorn geraten nennen die Arkader ἐρινύειν —, Lusia aber um des Bades im Ladon willen . . . Und Demeter soll dem Poseidon eine Tochter geboren haben, deren Namen sie Uneingeweihten nicht sagen dürfen, und das Ross Arion. Und deshalb soll Poseidon bei ihnen zuerst unter den Arkadern Hippios genannt worden sein." —

Die Deutungen von Kuhn, M. Müller und W. Schwartz, die in dieser Demeter Erinys die Urgestalt der Demeter sahen und sie für die Personifikation der Gewitterwolke (Kuhn, W. Schwartz) oder der Morgenröte (M. Müller) hielten, können für abgethan gelten. Aber auch Mannhardts auf Grund von Prellers Ausführungen[2]) aufgestellte These, die Demeter Erinys sei eine jüngere Kombination von Demeter und der Erinys, die bei den epischen Dichtern als Mutter des Wunderrosses Arion gilt[3]), ist allein von seinem Interesse diktiert, als „Grundbedeutung" der Göttin „die Erzeugerin der Früchte als Personifikation der in den Pflanzen innewaltenden Triebkraft"[4]) zu erweisen. Ueberhaupt aber ist

[1]) a. a. O. S. 21.

[2]) Demeter u. Perseph. S. 149 ff.

[3]) Mannhardt, Mythol. Forschungen, 1884; S. 244 ff.

[4]) Vgl. a. a. O. 243, 266.

Digitized by Google

die Annahme, die Erinys sei aus der epischen Dichtung in die arkadische Kultsage hineinkommen, willkürlich und im höchsten Maasse unwahrscheinlich. Die Hineinziehung des Arion in die Kultsage ist auch ohne jene Hypothese leicht verständlich. Das Motiv dazu ist hinlänglich klar: der gemeinsame Kult des Poseidon Hippios und der Demeter[1]). Das ist noch ganz deutlich bei Pausanias, wenn er am Schluss der ihm von den Thelpusäern berichteten ätiologischen Sage[2]) über die Verbindung der Demeter Erinys mit dem Poseidon Hippios meldet: *ἐπὶ τούτῳ δὲ παρὰ σφίσιν Ἀρκάδων πρώτοις Ἵππιον Ποσειδῶνα ὀνομασθῆναι*, nur dass hier, wie in solchen Sagen-Berichten so oft, Grund und Folge umgekehrt ist. Gehen, wie neuere Forscher annehmen, die Worte *Ἐρινύς* und *Ἀρίων* auf dieselbe Wurzel zurück[3]), so ist der Sachverhalt um so verständlicher.

Die Richtigkeit unserer Ansicht bestätigt die ganz verwandte Kultsage der Phigalenser (Paus. VIII 42). Hier heisst Demeter die „schwarze" (*Μελαίνη*), ein Name, der dem der Erinys völlig korrespondiert; das tertium comparationis gewissermassen ist der chthonische Charakter, wie denn bei Phigalia die Demeter in einer Felskluft hausend gedacht wurde.[4]) Auch soll ihr altes Kultbild Schlangen auf dem Haupte gehabt haben[5]); diese Aussage behält ihren Wert, wie immer es sich mit jenem Bilde verhalten haben mag. — Als Frucht der Verbindung des Poseidon Hippios mit der Demeter wird hier nur die „Tochter" (Despoina-Kore) genannt; es fehlt also hier der in der thelpusischen Legende hinzugekommene Arion; dagegen hat der Charakter des Poseidon Hippios sich in anderer Weise geltend gemacht: man stellte sich nämlich von dem alten Kultbild vor: *κεφαλὴν καὶ κόμην εἶχεν ἵππου.*

Gleichfalls verwerfen müssen wir die Form, in der Immerwahr[6]), andeutungsweise schon früher Tümpel[7]), die Preller-Mannhardtsche Auffassung von einer nur ganz äusserlichen Verknüpfung der Demeter mit der Erinys vorgetragen haben: — nicht durch die epische Dichtung, sondern durch das Fortwandern des Kults zusammen mit seinen ersten Anhängern soll die Tilphossische Erinys aus Böotien nach dem arkadischen Thelpusa (= Tilphossa) gekommen sein.

---

[1]) Vgl. darüber S. Wide, Lakonische Kulte, S. 178 ff.

[2]) Paus. VIII $25_7$.

[3]) Vgl. bei S. Wide, Lakonische Kulte, S. 142.

[4]) Paus. VIII $42_1$; vgl. Mannhardt, a. a. O. 247 Anm. — über die schwarze Farbe im chthonischen Kult vgl. Rohde, Psyche 365 Anm. $339_3 \cdot 363_2$.

[5]) Paus. a. a. O. 4.

[6]) Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens, I 1891 S. 112.

[7]) In Jahrbüch. f. klass. Philolog. N. F. Suppl. XI (1880) S. 693 ff.

Digitized by Google

Aber das ganze Unternehmen Immerwahrs, den Weg der Verbreitung der einzelnen Kulte genau aufzuzeigen, scheint uns völlig illusorisch zu sein. Für die vorliegende Frage hat er jedenfalls genügende Beweise nicht beigebracht. Dass durch die gleich oder ähnlich klingenden Namen wie Tilphossa und Thelpusa, wie Onchestos (in Böotien nahe der Quelle Tilphossa) und Onkeion (dem Haine bei Thelpusa, in dem das Heiligtum der Demeter Erinys lag) eine gewisse Beziehung in Sage und Kult der beiden Gegenden zu einander angezeigt wird, ist ja sicher. Damit ist aber noch keineswegs entschieden, dass nur auf der einen Seite das Ursprüngliche, und dass auf der andern alles entlehnt sein müsse. Es fragt sich vielmehr gerade nach der Basis, nach der Disposition, die eine solche Beziehung oder Entlehnung veranlasste. Und diese Basis scheint eben die Verehrung der Demeter als Erinys in der arkadischen Stadt, deren Namen mit dem des böotischen Tilphossa übereinstimmte, gewesen zu sein.

Dagegen berührt sich mit unserer Ansicht ganz wesentlich diejenige von S. Wide, der annimmt, dass eine uralte Naturgottheit Erinys der Demeter assimiliert worden sei (a. a. O. S. 142). Eine solche Assimilation setzt voraus, dass die arkadische Demeter ihrem Wesen nach der Erinys nahe verwandt war, dass sie von Hause aus die Züge einer Erinys trug. Wird das zugegeben, dann thut es schliesslich wenig zur Sache, ob man eine ursprüngliche Demeter Erinys oder eine Assimilation der Demeter an die Erinys annimmt. — Die oben aufgeführten Hypothesen von einer rein äusserlichen Verknüpfung der Demeter mit der Erinys werden übrigens schon durch die Thatsache hinlänglich widerlegt, dass Demeter wirklich Jahrhunderte lang kultisch als Erinys verehrt wurde. Der Kultname Demeter Erinys ist nämlich schon von Antimachos, dem älteren Zeitgenossen des Plato bezeugt (bei Paus. VIII $25_4$). — Pausanias benutzt für seine Erzählung ausser perihegetischen Quellen eine dem ersten vorchristl. Jahrh. entstammende Quellenschrift über Götterbeinamen (ἐπικλήσεις), vgl. G. Wentzel, Epikleseis, Gött. 90, cap. VI.

## Exkurs II.

### Zur Frage nach der Entstehungszeit der orphischen Hymnen.

Von den 87 Hymnen sind 72 an allgemein verehrte oder spezifisch orphische Kultgottheiten gerichtet — unter besonders starker Berücksichtigung der Mysteriengötter. [Hygieia genoss kultische Verehrung vgl. Paus. I $34_3$ $40_6$ II $27_6$; — Aither und Nyx gehören zur orphischen Theogonie; — Dike als orphisches Kultwesen schon bezeugt bei Pseudo-Demosth. c. Aristog. I 11 vgl. auch Plato Legg. IV 715 D=Abel, fragm. 33.] — Von den übrig bleibenden 15 Hymnen richten sich 8 an

Digitized by Google

Personifikationen der Natur und ihrer Teile, was bei dem theogonisch-kosmologischen Interesse des Orphismus nahe lag, jedenfalls hinreichend durch stoischen Einfluss erklärt wird, dem, wie auch sonst zu erweisen ist, schon in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten der Orphismus stark ausgesetzt gewesen ist. Es sind: Physis, Asteres, Nephelai, Okeanos, Thalassa, Boreas, Zephyros, Notos. Uebrigens ist in Bezug auf die drei letzten noch zu bemerken, dass auch Pausanias kultische Verehrung der Winde bezeugt, nämlich der Winde insgesamt II $12_1$ IX $34_3$; des Boreas VIII $36_6$. —

Demnach bleiben unter den 87 Hymnen 7 (der grösste Teil!), die an „abstrakte Wesen" gerichtet sind, nämlich: Dikaiosyne, Nomos, Mnemosyne, Nike, Hypnos, Oneiros, Thanatos. Und dabei ist noch zu beachten, dass die beiden Hymnen auf Dikaiosyne und Nomos sich an den auf Dike unmittelbar anschliessen. Dike ist durch älteres Zeugnis als spezifisch orphisches Kultwesen belegt (vgl. oben); demnach ergeben sich Dikaiosyne und Nomos als Parallelgestalten. — Die *μνημοσύνη* im Gegensatz zur *λήθη* spielte in chthonischen, zumal Mysterien-Kulten eine wichtige Rolle: vgl. Paus. IX $39_{13}$ beim Trophoniosheiligtum ein Thron der Mnemosyne, auf den die aus der Orakelhöhle Heraufsteigenden von den Priestern gesetzt wurden; — Kaibel, I. G. Sic. et It. 641 c auf einem der schon erwähnten Grabtäfelchen der orphischen Sekte in Unter-Italien:

*ἀλλὰ δότ' αἶψα*
*ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.*[1])

Die Hymnen schliesslich auf Hypnos, Oneiros und Thanatos stehen am Schluss der ganzen Sammlung; sie könnten also am leichtesten für später zugefügt gelten.

## II. Das Wort *ἅγιος*.

Um ganz im allgemeinen zu zeigen, dass die religiöse Stimmung, die durch das Christentum in die Geschichte der Menschen eingeführt wurde, auf griechischem Boden verhältnismässig am meisten Verwandschaft im Mysterienwesen vorfand, dazu ist eine Untersuchung über den Sprachgebrauch von *ἅγιος* vorzugsweise geeignet.

Cremer hat in seinem Wörterbuch der Neu-Testamentlichen Gräcität dem Artikel *ἅγιος* sein Interesse in besonderem Masse gewidmet. Die erste Anregung zu dem ganzen Werke —

[1]) Vgl. noch Orph. fragm. 95 Abel.

Digitized by Google

von v. Zezschwitz ausgehend — scheint nicht zum wenigsten auf dem Worte ἅγιος basiert zu haben. —

Cremer betont aufs nachdrücklichste die Einzigartigkeit des biblischen Begriffs ἅγιος. Er will auf dies Wort in erster Linie Schleiermachers These vom „sprachbildenden Charakter" des Christentums angewandt wissen. So richtig Cremers Ausführung im allgemeinen ist, so bedarf sie doch im Einzelnen der Korrektur.

Cremer betont aufs stärkste, dass das Wort ἅγιος, dem am meisten von allen griechischen Bezeichnungen für „heilig" die Beziehung auf das Sittliche eigene, in der gesamten grieschischen Antike sich äusserst selten finde. Mit besonderem Nachdruck hebt er hervor, dass das Wort bei den Tragikern — mit Ausnahme einer strittigen Stelle — überhaupt nicht vorkommt. Indes schon diese Betonung jener Thatsache, verbunden mit der Charakteristik der Tragiker als des „obersten Appellationshofes des attischen Sprachgebrauchs" ist in seinem Artikel nicht am Platze und verleitet zu falschen Folgerungen. Was hat denn überhaupt der Sprachgebrauch des Urchristentums auf griechischem Boden mit demjenigen der Tragiker zu thun?

Dieser ganze Vergleich ist ziemlich belanglos; von Wichtigkeit ist allein ein Vergleich mit dem Sprachgebrauch des volkstümlichen griechischen Religionswesens in den Jahrhunderten vor und während der ersten Verbreitung des Evangeliums in griechischen Landen.

Es geht aber nicht an, über den Sprachgebrauch von ἅγιος zu handeln, ohne denjenigen von ἁγνός zu berücksichtigen; beide Worte von dem einen Stamm ἄζειν gebildet, gehören augenscheinlich eng zusammen.

ἁγνός nun ist zwar überhaupt häufiger, wird aber doch mit besonderer Vorliebe im Mysterienkultwesen gebraucht. Wir beginnen zeitlich von rückwärts.

In den orphischen Hymnen findet sich ἁγνός so häufig, dass es als das spezifisch-orphische Epitheton für alles, was mit dem Kult in Zusammenhang steht, gelten kann. Da in diesen Hymnen fast die gesamte Mythologie

Digitized by Google

in die orphische Theologie hineingezogen ist, so steht auch ἁγνός bei den verschiedensten Gottheiten; doch ist noch bemerkbar, dass es eigentlich zu Hause im Kulte der Mysterien ist. Auf diese letzteren beziehen sich 25 von den 48 ἁγνός und zwar 4 auf Demeter, je 3 auf Persephone und Dionysos, je 2 auf μυστήρια, Mise, Adonis, je 1 auf Zeus χθόνιος, die Mänaden, Phanes, Orpheus, den Ida, auf Eros, die Nemesis, die Eumeniden, auf die μύσται.[1]) — Die übrigen 23 ἁγνός finden sich zerstreut in den verschiedensten Anwendungen, häufiger, nämlich 3mal, steht es allein noch bei den Musen[2]), und diese müssen eigentlich der ersten Kategorie zugerechnet werden, da die Musen hier als die erscheinen, die den Menschen die Mysterien-Weihen gebracht haben[3]); — dasselbe gilt von der Themis ($79_8$). Ebenso sind die Nymphen, für die ἁγνός noch 2mal steht, Βάκχοιο τροφοί, χθονίαι ($51_3$), Horen aber und Gratien, auf die je 1 ἁγνός kommt, sind Περσεφόνης συμπαίκτορες. ($43_7$). — Demnach ist das Verhältnis 33 zu 15; und in der letzten Gruppe findet sich nur bei Zeus Ἀστραπεύς — der den heiligen Blitztod sendet — ἁγνός öfter als 1-, nämlich 2mal.

Es muss also ἁγνός auch seiner Verwendung, nicht nur seinem häufigen Vorkommen nach als eigentlich orphisches Wort gelten. Wir haben aber bereits darauf hingewiesen, dass auch hier der orphische Sprachgebrauch auf demjenigen der alten Geheimkulte der Volksreligion ruht. Ἁγνή schlechthin hiess Kore in den Andanischen Mysterien, den berühmtesten nach denen von Eleusis, wie Pausanias sagt; — ἁγνός findet sich häufig für Demeter und Kore und sonst im Kult von Eleusis.[4]) — Auf Inschriften findet sich

---

[1]) Die Stellen sind nach der oben befolgten Anordnung: $39_7$ $40_6$ $40_{11}$ $40_{18}$; — ad Mus.$_6$ $24_{11}$ $29_5$; — $30_4$ $49_2$ $53_4$; — $44_9$ $79_{10}$; — $42_3$ $42_8$; — ad Mus.$_{42}$, $55_{26}$ — $41_7$ $45_3$ $6_8$ $41_6$ $49_2$ $58_1$ $61_{10}$ $70_2$ $84_4$.

[2]) ad. Mus. 17; $76_1$ $76_{11}$.

[3]) $76_7$ αἳ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστιπολεύτους, — die übrigen Stellen für ἁγνός sind: ad Mus.$_{3\cdot10}$ $7_2$ $10_8$ $19_9$ $20_2$ $20_4$ $24_1$ $34_7$ $43_4$ $51_5$ $60_4$ $64_1$ $73_7$ $75_2$ $78_{13}$ $79_1$ $79_3$ $83_5$ $87_2$.

[4]) Vgl. oben S. 37 u. 39.

Digitized by Google

ἁγνός ausser bei Demeter und Kore oft bei der delischen Aphrodite (ἁγνὴ θεός ἐν Δήλῳ schlechthin z. B. C. J. A. II 985 $D_{12}$ $E_{8\ 55}$; um 100 a. Chr.); es ist dies aber die kosmische Aphrodite, identisch mit der im hellenistischen Zeitalter sich verbreitenden Dea Syria. Neben ihr wurde dann Isis verehrt; Isis selbst heisst gleichfalls ἁγνή. Auch hier befinden wir uns also wieder auf dem Boden des Mysterienwesens, nur des bereits durch ausländische Kulte beeinflussten.

Wie steht es nun mit ἅγιος? Von diesem gilt erst recht, dass es vorzüglich auf dem Gebiete des Mysterienwesens heimisch ist. — Wir beginnen wieder mit den orphischen Hymnen: ἅγιος findet sich 6mal und zwar ist es 4mal die orphische Geheimweihe selbst, die durch ἅγιος charakterisiert wird.[1]) Vergleicht man $52_8$ mit $53_4$ und wieder $54_{10}$ und $79_8$ mit $79_{10}$, so ergiebt sich, dass ἅγιος mit ἁγνός völlig identisch steht.[2]) Man wird daher den verhältnismässig seltenen Gebrauch von ἅγιος in erster Linie daraus zu erklären haben, dass sich die Formen von ἁγνός ungleich leichter überall in den Hexameter fügen, als diejenigen von ἅγιος, dass jene vor allem den Hexameter beginnen und schliessen können.

Bei einem Vergleich der Stellen, die ich mir über den Gebrauch von ἅγιος bei Pausanias gelegentlich notiert hatte, schien sich meine Ansicht so zu bestätigen, dass ich die Mühe nicht scheuen zu sollen meinte, den ganzen Pausanias speziell auf ἅγιος hin durchzulesen. Das Ergebnis ist dieses:

---

[1]) $6_{11}$ *ἐς τελετὴν ἁγίην*
$52_8$ *βακχείων ἁγίας τριετηρίδας ὀμφὶ τιθήνας*
$54_{10}$ *ὄργια νυκτιφαῆ τελεταῖς ἁγίαις ἀναφαίνων*
$79_8$ *πρώτη γὰρ τελετὰς ἁγίας θνητοῖς ἀνέφηνας.*

[2]) $53_4$: *κοιμίζει τριετῆρα χρόνον, Βακχήιον, ἁγνόν.*
$79_{10}$: *ἐκ σέο γὰρ τιμαὶ μακάρων μυστήριά θ' ἁγνά.*
Die Parallelstellen in Anm. 1.

Digitized by Google

ἅγιος findet sich bei Pausanias als Bezeichnung von ξόανα oder ἱερά 17 mal, nämlich:

1) I $26_6$: *τὸ δὲ ἁγιώτατον ἐν κοινῷ πολλοῖς πρότερον νομισθὲν ἔτεσιν ἢ συνῆλθον ἀπὸ τῶν δήμων, ἐστὶν Ἀθηνᾶς ἐν τῇ νῦν ἀκροπόλει.*

2) I $33_7$: *ἐπεὶ μηδὲ Σμυρναίοις τὰ ἁγιώτατα ξόανα ἔχει πτερά* (scil. der *Νεμέσεις*).

3) II $1_8$: *Λωτοῦς δὲ ἐν Γαβάλοις ἱερόν ἐστιν ἅγιον.*

4) II $13_3$ *Φλιασίων ἱερὸν ἁγιώτατον ἐκ παλαιοῦ. τὴν δὲ θεὸν ἧς ἐστὶ τὸ ἱερὸν οἱ μὲν . . Γανυμήδην οἱ δὲ . . Ἥβην ὀνομάζουσιν.*

5) II $33_3$ auf Kalauria: *Ποσειδῶνος ἱερὸν ἐνταῦθα ἅγιον.*

6) III $21_8$: *Δήμητρος ἱερὸν ἅγιον.*

7) III $23_1$: *τὸ δὲ ἱερὸν τῆς Οὐρανίας ἁγιώτατον καὶ ἱερῶν ὁπόσα Ἀφροδίτης παρ' Ἕλλησίν ἐστιν ἀρχαιότατον.*

8) III $26_9$: *Μαχάονος τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἱερόν ἐστιν ἅγιον.*

9) IV $17_1$: *ἱερὸν ἵδρυται ἅγιον Δήμητρος.*

10) IV $31_7$: *καὶ Δήμητρος ἱερὸν Μεσσηνίοις ἐστὶν ἅγιον.*

11) IV $34_{11}$: *Ἀσιναῖοι δὲ Δρύοπές τε τὰ μάλιστα χαίρουσι καλούμενοι, καὶ τῶν ἱερῶν τὰ ἁγιώτατά εἰσι δῆλοι κατὰ μνήμην πεποιημένοι τῶν ποτὲ ἐν Παρνασῷ σφίσιν ἱδρυμένων. τοῦτο μὲν γὰρ Ἀπόλλωνός ἐστιν αὐτοῖς ναός, τοῦτο δὲ Δρύοπος ἱερὸν καὶ ἄγαλμα ἀρχαῖον. ἄγουσι καὶ παρὰ ἔτος αὐτῷ τελετήν, παῖδα τὸν Δρύοπα Ἀπόλλωνος εἶναι λέγοντες.*

12) VII $24_5$: *ἐνταῦθα ᾤκητο Ἑλίκη πόλις καὶ Ἴωσιν ἱερὸν ἁγιώτατον Ποσειδῶνος ἦν Ἑλικωνίου· διαμεμένηκε δέ σφισι, καὶ ὡς ὑπὸ Ἀχαιῶν ἐκπεσόντες ἐς Ἀθήνας καὶ ὕστερον ἐξ Ἀθηνῶν ἐς τὰ παραθαλάσσια ἀφίκοντο τῆς Ἀσίας, σέβεσθαι Ποσειδῶνα Ἑλικώνιον.*

13) VIII $8_1$: *ἱερὸν Δήμητρός ἐστιν ἅγιον.*

14) VIII $41_4$ zu Phigalia: *ἔστι τῆς Εὐρυνόμης τὸ ἱερὸν ἁγιόν τε ἐκ παλαιοῦ καὶ . . · τὴν δὲ Εὐρυνόμην ὁ μὲν τῶν Φιγαλέων δῆμος ἐπίκλησιν εἶναι πεπίστευκεν Ἀρτέμιδος.*

15) VIII $24_6$: *ἔστι γὰρ καὶ ἐν Σικελίᾳ τῆς Ἐρυκίνης* [scil. *Ἀφροδίτης*] *ἱερὸν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ Ἔρυκος ἁγιώτατον . . .*

16) IX $25_7$: *οὕτω μὲν τὸ ἱερὸν τοῦτό ἐστιν ἐξ ἀρχῆς ἅγιον,* scil. das Kabiren-Heiligtum zu Theben.

Digitized by Google

17) X $32_{18}$: *περίβολος καὶ ἄδυτον ἱερὸν Ἴσιδος, ἁγιώτατον ὁπόσα Ἕλληνες θεῷ τῇ Αἰγυπτίᾳ πεποίηνται.*

Ausscheiden müssen wir die Stelle II $1_8$, wo der ganze Text unsicher ist[1]) (vgl. indes auch die Bemerkung weiter unten).

Dann ergiebt sich zunächst, dass von den 16 Stellen 4 auf Demeter-Kult, je eine auf Kabiren- und Isis-Kult, zwei auf chthonischen Heroenkult Bezug haben.[2]) — Doch ist das Resultat thatsächlich noch weit günstiger. Es lohnt sich nämlich, die übrig bleibenden Stellen näher zu betrachten:

1. I $33_7$. Dass die *Νεμέσεις* und die ganz verwandten *Ἐρινύες* in den chthonischen Seelen- und Ahnenkult hineingehören, haben wir mehrfach hervorzuheben Gelegenheit gehabt. Es ist jetzt vor allem Rohdes Aufsatz in Rhein. Mus. $95_1$ zu vergleichen.

2. I $26_6$. Es handelt sich hier um die Athena Polias, der das Fest der Arrephorie gefeiert wird. Die bei Pausanias sogleich folgende Beschreibung desselben lässt unverkennbar hervortreten, dass wir es mit einem Mysterienkult zu thun haben: $27_3$: *ἃ δέ μοι θαυμάσαι μάλιστα παρέσχεν, ἔστι μὲν οὐκ ἐς ἅπαντας γνώριμα, γράψω δὲ οἷα συμβαίνει. παρθένοι δύο τοῦ ναοῦ τῆς Πολιάδος οἰκοῦσιν οὐ πόρρω, καλοῦσι δὲ Ἀθηναῖοι σφᾶς ἀρρηφόρους. αὗται . . . δρῶσι ἐν νυκτὶ τοιάδε. ἀναθεῖσαί σφισιν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ἃ ἡ τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια δίδωσιν φέρειν, οὔτε ἡ διδοῦσα ὁποῖόν τι δίδωσιν εἰδυῖα, οὔτε ταῖς φερούσαις ἐπισταμέναις, — ἔστι δὲ περίβολος . . . καὶ δι' αὐτοῦ κάθοδος ὑπόγαιος αὐτομάτη. ταύτῃ κατίασιν αἱ παρθένοι. κάτω μὲν δὴ τὰ φερόμενα λείπουσι, λαβοῦσαι δὲ ἄλλο τι κομίζουσιν ἐγκεκαλυμμένον . . . .* Auch Clemens Al. Protrept. $II_{17}$ hebt den Mysteriencharakter deutlich hervor; vgl. Etym. Magn. S. 149[3]) und das Urteil

[1]) Vgl. im Apparat bei Schubart, ed. maior.

[2]) Für Dryops IV $34_{11}$ ist direkt eine *τελετή* bezeugt; Machaon aber III $26_9$ gehört in den Asklepios-Kult hinein!

[3]) *ἀρρηφόροι καὶ ἀρρηφορία: ἑορτὴ ἐπιτελουμένη τῇ Ἀθηνᾷ ἐν Σκιροφοριῶνι μηνί . . παρὰ τὸ ἄρρητα καὶ μυστήρια φέρειν.*

Digitized by Google

A. Mommsen's: „Die Arrephorie ist ohne Zweifel mysteriös".[1])

3. II $13_3$. Es handelt sich um das Heiligtum einer Göttin, über deren Namen keine Einstimmigkeit herrschte. Schon das weist auf Mysteriencharakter hin. Sodann ist die Kultgemeinschaft dieser Göttin mit Hera, Demeter, Kore, Artemis und Asklepios zu beachten (Paus. a. a. O.). Dass die vier letzten Gottheiten auf chthonischen Mysterienkult führen, braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Was aber die enge Verbindung jener Göttin mit Hera anlangt, so ist auf den Charakter der argivischen Hera (— diese steht in Frage —) noch des näheren aufmerksam zu machen. Paus. II $17_4$ eignet der Hera das Attribut des Granatapfels, über ihn „geht eine Geheimsage." Der Granatapfel spielt auch in der eleusinischen Kultlegende eine wichtige Rolle.[2]) In der Hauptstadt Argos feierte man der Hera ein Geheimfest: II $38_2$: *οὗτος μὲν δὴ σφίσιν ἐκ τελετῆς, ἣν ἄγουσιν τῇ Ἥρᾳ, λόγος τῶν ἀπορρήτων ἐστίν.*

4. II $33_8$. Der Poseidon-Kult auf der Insel Kalauria stand mit demjenigen vom Tänaron in enger Kultverbindung, vgl. S. Wide, Lakonische Kulte, S. 44. Der letztere aber trägt deutlich die Zeichen chthonischen Charakters, wie bei Wide S. 40 ff. zu ersehen ist. — Im allgemeinen ist daran zu erinnern, dass eine abgeschlossene Insel ein günstiger Boden für Ausgestaltung eines Sonderkultes war, der als solcher immer mehr oder weniger Mysteriencharakter tragen musste. Man denke an Samothrake mit seinen berühmten Kabiren-Mysterien, an die in unmittelbarer Nähe von Kalauria gelegene Insel Aegina, wo Hekate ihre *τελετή* hatte. Die betreffenden Götter waren hier die *σωτῆρες* schlechthin; daher denn Poseidon auf Tenedos auch als *ἰατρός* verehrt werden konnte (nach Philochorus bei Clemens Al. Protrept. II 30). Ist auch für den Poseidon vom Tänaron und von Kalauria der Kultname *σωτήρ* nicht bezeugt, so doch der verwandte ⟨*Ἀσφάλειος*⟩ (Schol. Aristoph. Acharn. 509: *οὐπὶ*

[1]) A. Mommsen, Heortologie, 444.

[2]) S. Preller-Robert S. 763 Anm. 2; — vgl. Pausanias VIII $37_7$.



Digitized by Google

*Ταινάρῳ Θεός: ὁ αὐτῶν τῶν Λακεδαιμονίων . . . ἐνταῦθα δὲ ἦν καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν Ἀσφαλείου.*) Und der auf der Ostküste von Lakonien an einem Hafen verehrte *Ζεὺς σωτήρ* (Paus. III $23_{10}$ *πρὸ δὲ τοῦ λιμένος Διὸς ἐπίκλησιν Σωτῆρος* [*ναός*]) ist natürlich dieselbe Gottheit, nur unter dem Gemeinnamen Zeus.

5. VIII $41_4$. Die Eurynome galt, wie Pausanias berichtet, in der Kulttradition zu Phigalia in Arkadien als eine Artemis. An diese Tradition werden wir uns zu halten haben im Gegensatz zu der Gelehrsamkeitskrämerei des Pausanias.[1]) — Wir wissen, dass in der orphischen Theologie Artemis mit Kore identifiziert wurde;[2]) und gerade in den alten arkadischen Kulten ist die Basis dieser Spekulation noch klar zu erkennen. Der Artemis- und der Kore-Kult gehen hier in einander über; die arkadische Despoina erscheint bald mehr als Kore, bald mehr als Artemis[3]). Zu Lykosura führte Artemis die Mysteriensymbole Fackel und Schlange, Paus. VIII 37. Auf Mysterien der Artemis weist Pausanias auch II $31_4$ und X $35_7$ hin.[4]) — Dass wir es nun auch in Phigalia mit dieser der Kore und somit dem Mysterienkult nahestehenden Artemis zu thun haben, das zeigt die nähere Notiz des Pausanias über den dortigen Kult, dass nämlich das Heiligtum nur einmal im Jahre geöffnet wurde.

Demnach bleiben von den 16 Stellen des Pausanias, an denen sich *ἅγιος* findet, nur 3 übrig, die sich nicht auf Kulte beziehen, die im engeren oder weiteren Sinne zum Mysterienwesen gehören: III $23_1$ VII $24_5$ VIII $24_6$. — Es ist immerhin noch bemerkenswert, dass es sich an einer von diesen 3 Stellen um jenen Typus der Aphrodite handelt, der wohl auf semitischen Einfluss zurückgeht. VIII $24_6$ ist die Rede von der Aphrodite auf dem Eryx, einer der berühmtesten

---

[1]) vgl. Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens, I 155.

[2]) vgl. Abel, fragm. 201: Procl. in Plat. Crat. p. 112: *ὅτι δὲ πολλὴ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ ἡ πρὸς τὴν ἐγκόσμιον Ἑκάτην ἕνωσις καὶ ἡ πρὸς τὴν Κόρην, φανερὸν τοῖς καὶ ὀλίγα τῷ Ὀρφεῖ παραβεβληκόσιν κ. τ. λ.*

[3]) vgl. Immerwahr, S. 155 ff.

[4]) vgl. oben S. 28.

Digitized by Google

Kultstätten der phönizischen Astarte-Aphrodite[1]). Es wäre doch nicht ganz unmöglich, dass in diesem Falle zugleich mit dem Kulte selbst die Bezeichnung desselben als ἅγιος (kadosch) auf semitischen Einfluss zurückginge[2]). Jedenfalls dürfte dies von dem ἱερὸν ἅγιον der Doto zu Gabala in Syrien gelten, wenn der Text Paus. II $1_8$ zuverlässig sein sollte.

Es hat sich uns also aus Pausanias ergeben, dass sich das Wort ἅγιος ganz vorzugsweise innerhalb des Mysterienkultwesens findet. Wir fügen nun, um dies Resultat noch zu erhärten, eine Anzahl weiterer Belegstellen hinzu. Dieselben sind allerdings methodisch insofern von geringerem Werte, als wir bisher nicht in der Lage waren, die betreffenden Schriftsteller resp. Schriftsteller-Gruppen vollständig auf den Gebrauch von ἅγιος hin durchsehen zu können; sie sind aber immerhin bei der mehrfach konstatierten verhältnismässig grossen Seltenheit von ἅγιος in der Antike nicht ohne Beweiskraft.

Galen, de usu part. VII $_{14}$: προσέχε τοίνυν μοι τὸν νοῦν μᾶλλον ἢ εἴποτε μυούμενος Ἐλευσίνια καὶ Σαμοθράκια καὶ ἄλλην τινὰ τελετὴν ἁγίαν ὅλος ἦσθα πρὸς τοῖς δρωμένοις κ. τ. λ.

Pseudo-Demosth. c. Aristogit. $I_{14}$: ὁ τὰς ἁγιωτάτας τελετὰς ἡμῖν καταδείξας Ὀρφεύς.[3])

Pseudo-Demosth. c. Neäram werden § 73 ff. die mysterienartigen Handlungen der Frau des ἄρχων βασιλεύς beim Fest der Anthesterien als ἅγια καὶ ἀπόρρητα und als ἅγια καὶ

---

[1]) vgl. Roscher bei Roscher, Myth. Lexikon, 396. Baudissin in Herzogs Real-Encykl.[2] s. v. Atargatis.

[2]) Die LXX verwenden ἅγιος fast regelmässig zur Wiedergabe von kadosch. In Inschriften aus Syrien findet sich ἅγιος mehrfach.

[3]) In derselben Rede findet sich ἅγιος noch einmal: § 35: καὶ δίκης γε καὶ εὐνομίας . . . εἰσὶ πᾶσι ἀνθρώποις βωμοί, οἱ μὲν ἁγιώτατοι ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ ἑκάστου. — Man darf darauf aufmerksam machen, dass der Redner ein Orpheusgläubiger ist (vgl. § 8 und § 11; Rohde, Psyche $405_2$) und dass die Dike eine spezifisch orphische Gottheit ist (vgl. S. 50).



Digitized by Google

*σεμνά* (so 2 mal) bezeichnet; desgleichen heisst das Heiligtum des *Διόνυσος ἐν Λίμναις*, in dem jene *ἀπόρρητα* agiert wurden, *ἁγιώτατον*. — Zum Mysteriencharakter vgl. ausser dem terminus *ἀπόρρητα* § 73: *ὁ δὲ μηδ' ἀκοῦσαι πᾶσιν οἷόν τ' ἐστὶ* .. und § 79: *οὐδ' αὐταῖς ταῖς δρώσαις τὰ ἱερὰ ταῦτα οἷόν τ' ἐστὶ λέγειν πρὸς ἄλλον οὐδένα*. A. Mommsen urteilt Heortologie S. 371: das Fest trägt Mysteriencharakter und zeigt Einflüsse orphischer Theologie.

Isokrat. Laud. Helen. 63: *ἔτι γὰρ καὶ νῦν ἐν Θεράπναις τῆς Λακωνικῆς θυσίας αὐτοῖς ἁγίας καὶ πατρίας ἀποτελοῦσιν*. — Das *αὐτοῖς* bezieht sich auf Menelaus und Helena; es handelt sich also um chthonischen Heroenkult.

Aristophan. nubb. 302:

*οὗ σέβας ἀρρήτων ἱερῶν ἵνα μυστοδόκος δόμος*
*ἐν τελεταῖς ἁγίαις ἀναδείκνυται.*

Das *μυστοδόκος δόμος* geht auf das eleusinische *τελεστήριον*.

So haben wir das *ἅγιος* in dem Mysterienwesen durch die Jahrhunderte hindurch bis auf Aristophanes zurückverfolgt. Dadurch wird ein etwaiger — freilich an sich ganz unberechtigter — Einwand, dass der Sprachgebrauch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert (bei Pausanias) auf christlichem Einfluss beruhen könne, zurückgewiesen.

Andererseits dürfen wir nunmehr auch das Zeugnis des späten Proklos, des Neuplatonikers und eleusinischen Mysten, mitheranziehen. Wenn er die Mysterienweihen häufig als *ἅγιαι* resp. *ἁγιώταται* bezeichnet, so wird das eben auf eine alte Mysterienterminologie zurückweisen. Vgl. z. B. in Plat. Theol. $I_3$ p. 7: *καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἁγιωτάταις φασὶ τοὺς μύστας κ. τ. λ.* — $VI_{11}$ p. 371: *καὶ γὰρ ἡ τῶν Θεολόγων φήμη τῶν τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν ἐν Ἐλευσῖνι τελετὰς παραδεδωκότων.* — in Alcib. I p. 39: *ἐν ταῖς ἁγιωτάταις τῶν τελετῶν πρὸ τῆς τοῦ Θεοῦ παρουσίας*, p. 61: *ὥσπερ ἐν ταῖς ἁγιωτάταις τῶν τελετῶν προηγοῦνται τῶν δρωμένων κατα-πλήξεις τινές*, u. ö., auch bei anderen Neuplatonikern.

Das Hauptgewicht aber legt Cremer darauf, dass *ἅγιος* in der Antike nie als Beiwort von Gottheiten gebraucht

Digitized by Google

werde. Da zeige sich der ganze Unterschied zwischen dem biblischen und dem antiken Gottesbegriff; dem letzteren sei das sittliche Moment als solches, das in ἅγιος zum Ausdruck komme, völlig fremd. Ist dies im allgemeinen zweifelsohne richtig, so wird andrerseits nicht geleugnet werden können, dass auf eine besondere Empfänglichkeit für die christliche Religion in denjenigen Kreisen, die dem Mysterienwesen nahestanden, geschlossen werden muss, wenn ἅγιος als Beiwort für die Gottheiten des letzteren zu belegen ist. — Zunächst ist in dieser Hinsicht schon darauf hinzuweisen, dass die Mysterien, die Weihen selbst als ἅγια, ἅγιαι charakterisiert werden; so ausser an vielen Stellen der Neuplatoniker 4 mal in den orphischen Hymnen, so in den angeführten Stellen bei Galen, Pseudo-Demosth. c. Aristogit. I, Pseudo-Demosth. c. Neair. und Aristophanes. — Dadurch kommt zum Ausdruck, dass auch die Gottheiten selbst unter dem Prädikat des ἅγιος gedacht werden; nur dann können ja ihre Weihen „heilig" sein, wenn sie selbst es sind. Denn dass man jene Verwendung von ἅγιος bei μυστήρια und τελεταί nicht nur im Sinne von „altgeheiligt" „bei Menschen in heiligem Ansehen stehend" nehmen darf, ergiebt sich, wenn man damit die technische Bezeichnung der Mysten als ὅσιοι und ἁγνοί zusammenhält. Wir haben es hier thatsächlich mit einer Form des Kultus zu thun, die mehr als es sonst in der Antike der Fall ist, in die Sphäre des Sittlichen hineingreift. — Mehr als dies ganz Allgemeine und Unbestimmte kann und darf man freilich nicht sagen; das Aesthetische wird dann doch immer wieder in den Vordergrund getreten sein.

Konnten wir aber erschliessen, dass jene Gottheiten selbst als ἅγιοι, ἅγιαι gelten mussten, so sind wir auch in der Lage, diesen Schluss wenigstens durch zwei[1]) Belegstellen als richtig zu erweisen.

---

[1]) Syrische Inschriften schliessen wir absichtlich aus, vgl. S. 67. Anm. 3.

Digitized by Google

C.I.G. 1449 heisst es: *ἡ πόλις Αὐρ[ηλία]ν Ἐπαφρώ, [π]ῶλον τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν γενομένην, Δήμητρι καὶ Κ[ό]ρῃ.* Hier heissen also die eleusinischen Göttinnen *τὼ ἁγιωτάτω θεώ.*

Le Bas-Foucart 162 d: *(ἡ πόλις) τὴν σεμνοτάτην καὶ φιλοσοφωτάτην καὶ εὐγενεστάτην Ἡράκλειαν Τεισαμενοῦ, παρὰ τῇ ἁγιωτάτῃ Ὀρθίᾳ Ἀρτέμιδι.*

Wie die erste Inschrift, so gehört auch diese nach Lakonien; wie nahe aber gerade in Kulten der Peloponnes die Artemis der Kore stand, haben wir oben hinreichend ausgeführt. — Beide Inschriften gehören in die Zeit der zwei ersten nachchristlichen Jahrhunderte [1]): von einem Einfluss des christlichen Sprachgebrauchs kann aber hier ebensowenig wie etwa in den orphischen Hymnen oder bei Pausanias die Rede sein.

## III. Das Mysterienwesen und der Gnostizismus.

Der Gnostizismus ist diejenige Erscheinung in der alten Kirche, bei der sich — wie ganz a priori zu erschliessen ist — eine sichere Probe auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit, die Wichtigkeit oder Wertlosigkeit der

[1]) Ueber die Zeitbestimmung der an 2. Stelle genannten Inschrift (2. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr.) vgl. Foucart im Kommentar z. St. — C. I. G. 1449 lautet: *ἡ πόλις Αὐρ(ηλί)αν Ἐπαφρὼ (π)ῶλον τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν γενομένην, Δήμητρι καὶ Κόρῃ, υεμι(ῶς)* ΕΙΙΙ. ΤΑΙΤΟΥ ΚΗ || ΚΑΙΑΡΙ *καὶ ἀξίως τῶν θεῶν, προοδεξαμένης τὸ ἀνάλωμα τῆς θήτης αὐτῆς Κλαυδίας.* — In den in der Transskription von Böckh übergangenen Buchstaben ΕΙΙΙ. *κ. τ. λ.* scheint ein T(a)itus Kaisar zu stecken. Dazu würde der Name der Grossmutter: *Κλαυδία* vorzüglich stimmen. Die Zeitbestimmung wäre in der Konstruktion zur Not zu ertragen. Besser würde in diese allerdings passen: *σεμνῶς λειτουργήσασαν καὶ ἀξίως τῶν θεῶν* (vgl. No. 1435), doch scheinen die Buchstaben dagegen zu sein. Jedenfalls ist die Inschrift nicht später als 200 p. Chr.

Digitized by Google

Ansicht von einer Beeinflussung des Urchristentums durch das Mysterienwesen anstellen lässt. Wenn anders nämlich die Overbeck-Harnacksche These zu Recht besteht, dass der Gnostizismus die akute Hellenisierung des Christentums (— die katholische Kirche die allmähliche —) darstelle, so muss von vornherein angenommen werden, dass wir auch gerade den Einfluss der Mysterien-Ideen als der am meisten wirklich religiös bedingten Anschauungsreihen des Hellenismus, im Gnostizismus antreffen. Und diese Annahme bewährt sich auf das glänzendste.

Wir müssen uns auch hier versagen, zu zeigen, wie im allgemeinen der Gnostizismus Mysteriencharakter trägt. Schon Koffmane[1]) hatte darauf aufmerksam gemacht und die Bearbeiter der uns erhaltenen koptisch-gnostischen Bücher haben seine Ansicht erhärtet[2]).

Nachdem dann Dieterich in seinen scharfsinnigen Abhandlungen, namentlich im Abraxas[3]), Verbindungslinien zwischen dem Gnostizismus und der orphischen Litteratur gezogen hatte, hat Anrich „den Zusammenhang des Gnostizismus mit dem Mysterienwesen“ nach den verschiedenen Seiten hin treffend dargestellt.

Wir beschränken uns daher auch hier darauf, die Abhängigkeit des Gnostizismus vom Mysterien-Wesen an einzelnen Hauptpunkten zu erhärten, indem wir die Entlehnung wichtiger Faktoren erweisen.

Nur wollen wir zuvor noch auf die bisher u. W. kaum beachtete Thatsache hinweisen, dass die Gesamt-Erscheinung des Gnostizismus nach ihrer Grundstruktur ein volles Gegenstück zu derjenigen des Orphismus bildet. Man kann den Gnostizismus geradezu als den christlichen Orphismus bezeichnen.

---

[1]) Die Gnosis nach Tendenz und Organisation, 12 Thesen; 1881.

[2]) A. Harnack, Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis Sophia (Texte u. Unters. $VII_2$); C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache (Texte u. Unters. VIII 1 u. 2).

[3]) Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des Altertums, Leipz. 91.

Digitized by Google

Die charakteristische Eigentümlichkeit aller gnostischen Systeme bildet die seltsame Verquickung theogonisch-kosmogonischer Phantasieen mit Erlösungs- und Errettungs-Gedanken. — Was die erstere Seite anbetrifft, so ist dieselbe aus den Ketzerbestreitern nur zu bekannt; die andere, bei jenen nicht unerwähnt, aber doch oft fast ganz vernachlässigt, tritt in den eigenen Schriften der Gnostiker um so stärker hervor. — In welchem Masse aber die engste Verbindung beider das Wesen der Gnosis ausmacht, das zeigt am besten der Umstand, dass auch ein religiöser Hymnus, der bekannte Hymnus der Naassener, Hippolyt, Philos. $V_{10}$,[1]) diese beiden Elemente enthält. Der Hymnus spricht erst von den Werdegesetzen *(νόμιος ἦν γενικὸς τοῦ πανὸς ὁ πρῶτος Νάας κ. τ. λ.)*, um sodann das Elend der Seele und die Art ihrer Errettung auszumalen.

Eben diesen Doppelcharakter trägt nun aber auch die orphische Litteratur. — Die Theogonieen, die zugleich Kosmologieen sind, machen einen wichtigen Teil dieser Litteratur aus, deren Schwerpunkt doch nach übereinstimmenden Zeugnissen in Sühnungen, also auf der soteriologischen Seite, lag. — Auch in den orphischen Hymnen, von denen die Mehrzahl mit der Bitte schliesst, die angerufene Gottheit möge sich nahen und dem Mysten Heil gewähren, klingen vielfach kosmische Beziehungen[2]) an. Und Dieterich hat wahrscheinlich gemacht, dass die Anordnung der einzelnen Hymnen eine orphische Theogonie zur Basis hat.[3])

---

[1]) Schneidewin u. Duncker, S. 174

*Νόμος ἦν γενικὸς τοῦ παντὸς ὁ πρῶτος Νάας,*
*ὁ δὲ δεύτερος ἦν τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν χάος·*
*τριτάτη ψυχὴ δ' ἔλαβεν ἐργαζομένη(ν) νόμον*
*κ. τ. λ.*

*Νάας* in v. 1. lesen wir mit Hilgenfeld, die Ketzergesch. d. Urchristent. 84, S. 230; überliefert ist: *νόος*.

[2]) Vgl. $1_7$ $3_1$f $4_1$ ff $6_1$ ff $8_4$ $11_1$ ff 13 $14_9$ ff $15_3$-$_8$ $16_4$ ff u. ö.

[3]) A. Dieterich, de hymnis Orphicis. Marburg 1891. p. 14—24; cf. p. 24: nunc hymnis omnibus percursis fidentissime confirmo: conlecta sunt carmina certo quodam ordine, ex parte quidem ad normam theogoniae cuiusdam Orphicae.

Digitized by Google

Die eigentümliche Verbindung also von theogonisch-kosmogonischen Elementen mit dem vorherrschenden religiösen Interesse an Entsühnung, Weihung und Errettung bildet die Grundstruktur des Orphismus ebensowohl wie des Gnostizismus.

### a. Der Demiurg.

Den kirchlichen Schriftstellern ist das Schändlichste an der Gnosis die Aufstellung eines besonderen Demiurgen neben dem obersten Gott gewesen, wie denn hiermit in der That die stärkste Gefährdung des christlichen Gottesglaubens gegeben war.

Die Bezeichnung des Weltschöpfers nun als δημιουργός stammt nach der allgemeinen Annahme von Platon. Und wirklich ist ja auch Platon der älteste authentische Zeuge für das Wort in der terminologischen Bezeichnung des Weltbildners.

Es ist aber bei Platon dieser Weltbildner der höchste Gott, der das Weltgebäude im ganzen und alle Götter darin schafft.[1]) In diesem Sinne wird das Wort dann auch nach ihm hin und wieder gebraucht.

Bei den Gnostikern dagegen erscheint eben dies Wort δημιουργός plötzlich als terminus für eine niedere Gottheit.[2]) — Aber auch nur soweit geht die Uebereinstimmung der verschiedenen gnostischen Demiurge, dass sie nicht den „ersten" Gott darstellen, im übrigen ist ihre Zeichnung verschieden.[3]) — Es entsteht also die Frage: ist die Annahme

---

[1]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III 2 [3] S. 817.

[2]) Auch von Numenius wird das Wort in diesem Sinne gefasst; sein ὁ θεὸς ὁ δεύτερος wird häufig als δημιουργός bezeichnet. Eben darin sah aber auch Zeller gnostische Beeinflussung (III[1] 547), und er hat an dieser Ansicht trotz Möller's Einrede (Geschichte der Kosmologie S. 107) festgehalten, vgl. $III_2$ (3. Aufl.) S. 219 Anm. 3.

[3]) Besondere Aufmerksamkeit verdient der Demiurg im zweiten der von C. Schmidt herausgegebenen koptisch-gnostischen Werke (nach Schmidt aus der Zeit 170—200 n. Chr.). Er folgt auf den ersten Vater des Alls, der „βάθος" heisst; von irgend einem Gegensatz gegen jenen

Digitized by Google

möglich und zulässig, dass die Gnostiker recht im Unterschied zum obersten Gott einem niederen und unteren jenen Namen beilegten, wenn dieser Name nur bei Platon und seinen Nachfolgern vorlag? — Wenn man sich die berühmte Stelle des Platonischen Timäus, an der der Demiurg in besonders hervortretender Weise genannt war und für deren allgemeine Bekanntschaft die bis weit in die christliche Zeit hinein häufigen Citate Zeugnis ablegen[1]), vergegenwärtigt, wird man das für kaum möglich halten müssen. Tim. 41 A heisst es nämlich: *ἐπεὶ δ'οὖν πάντες, ὅσοι τε περιπολοῦσι φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν, οἱ θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας τάδε· θεοὶ θεῶν, ἃ ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος.* — Wie stark springt hier die Ueberordnung des *δημιουργός* über alle anderen Gottheiten in die Augen! die letzteren selbst erhalten noch durch die Bezeichnung *θεοὶ θεῶν*, wie immer man sie auslege[2]), jedenfalls eine ehrenvolle und auszeichnende Benennung, so dass dieselben zu den dem gnostischen Demiurgen untergeordneten Geisteswesen kaum in Analogie gesetzt werden können.[3])

---

ist keine Rede. — Mehr Aehnlichkeit mit dem sonstigen gnostischen *δημιουργός* hat hier die Figur des *προπάτωρ* (p. 36a ff.) aber auch dieser steht zum ersten Vater des Alls in keinem dogmatischen Gegensatz; vielmehr heisst es von ihm: „aber, da er die Gnade, die ihm der verborgene Vater verliehen, gesehen hat, so wünschte er selbst, das All zu dem verborgenen Vater zurückzuwenden; denn sein Wunsch ist dieser, dass das All sich zu ihm zurückwende" (p. 39a). — Damit ist zu vergleichen die Stellung des Eloheim bei Justinus, Philos. V 26, der zwar nicht direkt *δημιουργός* genannt wird, es aber thatsächlich ist (vgl. bei Schneidew. u. Duncker S. 222: *κατασκευάσας καὶ δημιουργήσας Ἐλωεὶμ ἐκ κοινῆς εὐαρεστήσεως τὸν κόσμον*).

[1]) Vgl. bei Stallbaum im Apparat zu Tim. 41 A.

[2]) Die vielen verschiedenen Auslegungen bei Stallbaum z. St.; wir halten die von Archer-Hind (Platonis Timäus, London 1888) vorgetragene, wonach das *θεοὶ θεῶν* nur eine Art von Superlativ-Bezeichnung zum Ausdruck bringt (=wahrhaft grosse, himmlische Götter) für die richtige.

[3]) Gegenüber diesen Ausführungen genügt bei den ganz und gar auf griechischem Boden wurzelnden Gnostikern u. E. der rein dogmengeschichtliche Hinweis auf den Gegensatz, in den dieselben den Alt-

Digitized by Google

Indes gerade jener oben citierte locus classicus für den Demiurgen bei Plato legt es nahe, dass Plato selbst den terminus von anderer Seite her übernommen und nur in seinem Sinne angewandt hat. Es kommt dabei allerdings auf die Auslegung des Relativsatzes *(θεοὶ θεῶν) ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων (ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος)* an.

Aber vielleicht liefert unsere These auch für die Auslegung dieses vielumstrittenen Satzes einen Beitrag.

---

Testamentlichen zu dem Neu-Testamentlichen Gott gesetzt haben, keineswegs zur Erklärung der Thatsache, dass sie gerade den terminus *δημιουργός* zur Benennung ihres unteren Gottes verwandt haben. Es ist doch höchst charakteristisch, dass Marcion, bei dem der dogmatische Gegensatz am stärksten hervorgehoben wird, der aber nicht eigentlich „Gnostiker" ist, das Wort *δημιουργός* für seinen Schöpfer-Gott, wie es scheint, nicht verwandt hat. — Zur Begründung dieser These Folgendes: Justin, der älteste Zeuge, schreibt Apol. $I_{26}$: *Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους, ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν· ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῖδε τοῦ παντὸς θεόν, ἄλλον δέ τινα, ὡς ὄντα μείζονα, τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποιηκέναι·* — und Apol. $I_{58}$: *καὶ Μαρκίωνα δὲ τὸν ἀπὸ Πόντου, ὡς προέφημεν, προεβάλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες, ὃς ἀρνεῖσθαι μὲν τὸν ποιητὴν τῶν οὐρανίων καὶ γηΐνων ἁπάντων θεὸν καὶ τὸν προκηρυχθέντα διὰ τῶν προφητῶν χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ νῦν διδάσκει, ἄλλον δέ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τὸν πάντων θεὸν καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν.* — Die vergleichenden Satzteile *τοῦ δημιουργοῦ* und *παρὰ τὸν δημιουργόν* machen den Eindruck einer eigenen Erläuterung des Justin, während die Sätze, in denen dieser Demiurg *ποιητής* genannt wird, die Worte Marcions genauer wiederzugeben scheinen. Diese Interpretation ist allerdings gewagt; sie wird aber u. E. durch folgende Beobachtung als richtig erwiesen: Des Irenäus Schilderung der marcionitischen Lehre ($I_{27}$) ist nur in der alten lateinischen Uebersetzung erhalten; diese nennt den Schöpfer-Gott Marcion's nicht demiurgus, wie sie sonst das grichische *δημιουργός* stets wiedergiebt, sondern mundi fabricator; deus, qui mundum fecit; — im Anschluss an letzteren Ausdruck heisst es ausserdem das eine Mal: quem et Cosmocratorem dicit. — Ebenso gebraucht Tertullian in der ausführlichen Widerlegung Marcion's und seiner Schriften d. h. in seinen 5 Büchern adversus Marcionem nie das Wort demiurgus, sondern stets creator; auch da, wo über diesen Schöpfer-Gott in seinem Verhältnis zum höheren Gott Marcion's ex

Digitized by Google

Man hat das *ων* eng zu *ἔργων* gezogen, so dass eine Attraktion für *ἔργα ὧν* vorliege und der ganze Satz eine Apposition zu *θεοὶ θεῶν* bilde: aber es wäre in der schwungvollen Rede unerträglich hart, die *θεοὶ θεῶν* sofort als *ἔργα* zu bezeichnen; — man hat *ὧν* als genet. subjekt. zu *ἔργων* gefasst, so dass zu übersetzen wäre: quorum opera me opificem et parentem habent (quae utpote a me facta sunt indissolubilia etc): aber man erwartet durchaus nur die Aussage eines Verhältnisses des Demiurgen zu den anderen Göttern, nicht zu ihren Werken. Man hat endlich konjiziert: *θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε, ἔργον οἷον τὰ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτον κ. τ. λ.*: aber das ist eine Ausflucht der Not. Die natürlichste und sich von selbst bietende Deutung ist augenscheinlich die, dass man *ὧν* maskulinisch auf *θεοὶ θεῶν* bezieht und *δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων* als Subjekt zu *ὧν* fast. Zu dem dann folgenden *ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα* ist ein Demonstrativ-Pränomen zu ergänzen. So hat schon Ficinus die Stelle verstanden, wenn er übersetzt: [dii orti ex diis], quorum opifex ego et pater sum, haec attendite: quae a me facta sunt etc. Und neuestens hat Archer-Hind dieselbe Auslegung wieder geltend gemacht, indem er mit Recht behauptet, dass die ganze Dikton sie

---

professo gehandelt wird (lib. I) und wo mehrfach Marcion oder seine Anhänger redend eingeführt werden. Dagegen gibt sonst auch Tertullian das Wort *δημιουργός* durch demiurgus wieder, vgl. adv. Valentinianos von cap. XV ab sehr häufig, auch Skorp. X.

Schliesslich sei hier noch angemerkt, dass in den LXX *δημιουργός* für Gott nicht vorkommt (*δημιουργός* überhaupt nur 2 Macc. $IV_1$ *δημιουργὸς κακῶν* von Onias), in der ältesten christlichen Litteratur selten ist (Hebr. $11_{10}$ — die einzige Stelle für *δημιουργός* im N. T — *δημιουργὸς τῆς πόλεως* kommt nicht in Betracht, 1 Clem. $20_{11}$ $26_1$ $33_2$ $35_3$ $59_2$ steht es, doch nie absolut. d. h. nicht voll als terminus; weiter kommt das Wort bei den apostolischen Vätern überhaupt nicht vor). Erst die Apologeten bringen gegenüber dem gnostischen den platonischen *δημιουργός* zur allgemeinen Aufnahme.

Digitized by Google

allein als annehmbar erscheinen lasse[1]). — Aber zugeben wird man allerdings müssen, dass der Ausdruck *πατὴρ(τε) ἔργων* im Kontext befremdet; bei der Phrase *δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργων* wird man unter den *ἔργα* immer besondere Schöpfungswerke verstehen, hier ist das durch die Konstruktion ausgeschlossen; *πατὴρ ἔργων* ist als identisch mit *δημιουργός* zu fassen. Dass diese Fassung Schwierigkeiten bietet, zeigen am besten die oben aufgeführten gekünstelten Auslegungen, die an der natürlichen Auffassung vorübergehen, augenfällig nur um die *ἔργα* anders, als eben angegeben, zu erklären. Und doch fordert die Diktion und der Satzbau diese Erklärung; Archer Hind spricht von dem majestic flow of Platos rhythm. Aber der Rhythmus ist hier so auffällig, dass man berechtigt ist, in den Worten die Spur eines poetischen Citats zu vermuten. *δημιοεργὲ πάτερ τ'ἔργων* wäre z. B. der Anfang eines Hexameters[2]). — Zwei Gründe also führen vom Kontext aus selbst auf die Annahme, in den Worten *δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων* fremdes Gut bei Platon zu finden. Ist das aber thatsächlich der Fall, so kann kein Zweifel darüber bestehen, aus welchem Boden Platon dasselbe übernommen hat. Unmittelbar nämlich vor der behandelten Stelle befolgt Platon bei Aufzählung der „Götter", der Kinder der Ge und des Uranos, eine Götter-Genealogie, die um ihrer Eigentümlichkeit willen von alten und neuen Kommentatoren für orphisch erklärt worden ist[3]). — Nichts liegt also näher, als die Worte *δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων* als Anspielung auf einen orphischen Vers zu halten. — Und vielleicht ist, wie an dieser Hauptstelle, so überhaupt der terminus *δημιουργός* bei Platon von den Orphikern, denen er ja unzweifelhaft theogonisch-kosmo-

---

[1]) Archer-Hind, a. a. O. z. St.: the interpretation, which best lends itself to the majestic flow of Platos rhythm.

[2]) Da Platon mit solchen Citaten anerkanntermassen sehr frei umgeht, bleiben weitere Möglichkeiten offen.

[3]) Vgl. Proclus, Chalcidius, Stallbaum und Linden z. Z. — und Abel, Orphica, Fragm. 31.

Digitized by Google

logische Elemente entnommen hat[1]), entlehnt.[2]) — Jedenfalls aber ist wahrscheinlich gemacht, dass δημιουργός ein in orphischen Kreisen schon von Alters her üblicher terminus war. Nun war aber bei den Orphikern der Weltschöpfer nicht die erste Gottheit; andere theogonisch-kosmogonische Entwicklungsreihen, darunter immer eine dem gnostischen βύθος entsprechende, gehen voran. In den jüngeren orphischen Theogonien nimmt hauptsächlich Phanes die Stellung des Weltschöpfers ein[3]), dem — bei aller Verschiedenheit im Einzelnen — andere theogonische Mächte übergeordnet sind[4]). Und dass diese dem Phanes übergeordneten theogonisch-kosmologischen Mächte auch für die religiöse Betrachtung der Orphiker von Bedeutung waren, zeigt unsere Sammlung orphischer Hymnen, in der dem Hymnus auf Protogonos (= Phanes, vgl. v. 8 und unten S. 148) solche auf Nyx Uranos, Aither vorangehen.

Hat nun dieser orphische Weltschöpfer den Titel „Demiurg" geführt (— wofür sogleich noch weitere Beweise —), so sind wir nach dem oben Ausgeführten genötigt, in dem orphischen Demiurgen das Vorbild des gnostischen zu erkennen, oder mit anderen Worten, in der Thatsache, dass im Orphismus eine nicht an erster Stelle rangierende Gottheit den Namen Demiurg führte, den Erklärungsgrund dafür zu finden, dass die Gnostiker ganz allgemein einen anderen als den höchsten Gott als δημιουργός bezeichneten.

Wir müssen aber für die These, dass der terminus δημιουργός bei den Orphikern heimisch gewesen sei, noch weitere Rechtsgründe anführen. —

---

[1]) vgl. die neuesten Arbeiten über diese Frage von O. Gruppe in Jahrbüch. für klass. Phil. XVII Suppl.-B. S. 689—749; und von Susemihl, dissertatio de theogon. Orph. forma antiquiss., Greifsw. 1890, ausserdem überhaupt Rohde's schöne Ausführungen über Platon, Psyche 557 ff.

[2]) vgl. Exkurs, S. 151.

[3]) vgl. Lobeck, Aglaophamus p. 496 ff.

[4]) vgl. das Nähere bei Kern, De Orphei, Pherecydis, Epimenidis theogoniis p. 2 ff.

Digitized by Google

1. Wenn Proclus in seinem Kommentar zum Timäus V 303 B zu dem Wort *δημιουργός* den Zusatz macht: *πατήρ τε ἔργων, φαῖεν ἂν οἱ Ὀρφικοί*[1]), so dürfen wir das mit Recht für die Richtigkeit unserer oben gegebenen Auslegung der Platonstelle anführen. Auf jeden Fall aber erhellt daraus, dass Proclus das *δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων* aus orphischen Schriften kannte.

2. Ueberhaupt bringen die Neuplatoniker, besonders Proclus, den terminus *δημιουργός* so häufig in so enge Verbindung mit dem Namen des Orpheus, dass schon von da aus der Schluss sich aufdrängt, dieser terminus sei in der orphischen Litteratur üblich gewesen. Einwandsfrei ist derselbe allerdings nicht; der Neu-Platoniker, bei dem die Lehre von dem Demiurgen eine wichtige Rolle im System ausmachte, könnte denselben aus seinem Eigenen, das hiesse also aus Plato, hinzugethan haben. Auch verschiebt er den Begriff desselben offenbar[2]).

Dennoch halten wir den Schluss in Anbetracht von Stellen wie:

*καὶ ὁ μάλισια παρ' αὐτῷ* (scil. *Ὀρφεῖ*) *δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστίν* in Plat. Tim. V 535 B. = Abel fr. 74. —

*Καὶ γὰρ ὁ δημιουργός, ὡς ὁ Ὀρφεύς φησι, τρέφεται μὲν ὑπὸ τῆς Ἀδραστείας, σύνεστι δὲ τῇ Ἀνάγκῃ κ. τ. λ.;* in Plat. Tim. V 323 C = Abel fr. 110 *(ὁ δημιουργός* auch hier = *Φάνης* nach Abel fr. 109*)*.

*Εἰ δέ τις αὐτὰς τὰς ποιητικὰς καὶ γονίμους δυνάμεις τῶν Θεῶν . . . προσαγορεύει δημιουργικὰς καὶ . . ., οὐκ ἂν οὐδ' ἡμεῖς ἀποδοκιμάσαιμεν τὴν τοιαύτην προσηγορίαν· ἐπεὶ*

---

[1]) Procl. zu Timäus V 303 B (Abel fragm. 61): *ποιητὴς δὲ καὶ πατὴρ ὁ Ζεύς, ὃς καὶ νῦν λέγεται δημιουργὸς ὑφ' ἑαυτοῦ. πατήρ τε ἔργων, φαῖεν ἂν οἱ Ὀρφικοί.*

[2]) Er behauptet — wie in allen Stücken, so auch hier — Uebereinstimmung zwischen Platon und Orpheus, vgl. z. B. Abel fragm. 112. Ein nicht auf uns gekommenes Werk des Syrian trug den Titel *Συμφωνία Ὀρφέως Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος.*

Digitized by Google

*καὶ τοὺς θεολόγους*[1]) *εὑρίσκομεν διὰ τούτων τὰς θείας ποιήσεις ἐνδεικνυμένους:* in Plat. Crat. p. 24 = Abel, fr. 135.

— in Anbetracht solcher Stellen halten wir jenen Schluss für wahrscheinlich.

3. Bei Ps.-Lucian am. 32 wird *ἔρως* als *ἱεροφάντα μυστηρίων* angeredet, und dieser Eros wird nach dem Verfasser, indem er das Chaos in den Tartaros verbannt und die Nacht erhellt, zum *δημιουργός*.[2]) — Handelt es sich hier offenbar um den alten theogonischen Eros (vgl. S. 47) — von den jüngeren Orphikern mit Phanes identifiziert —, so wird auch schon durch die termini des Kontextes der Bezug auf das Mysterienwesen erwiesen. Dann ist es aber wahrscheinlich, dass Ps.-Lucian zugleich mit dem „*ἱεροφάντης*" auch den „*δημιουργός*" der Mysteriensprache entlehnt habe.

4. An der Stelle, wo Irenäus zum ersten Mal auf den Demiurgen der Valentinianer zu sprechen kommt, heisst es nach dem Bericht über seine Thätigkeit, bei der die Achamoth, ihm unbewusst, mitwirkt: *ὅθεν καὶ Μητροπάτορα καὶ Ἀπάτορα καὶ Δημιουργὸν αὐτὸν καὶ πατέρα καλοῦσιν.*[3]) — Dass wir hier wirklich gnostische termini überliefert bekommen, kann für um so sicherer gelten, als die Bedeutung des ersten — *μητροπάτωρ* — sich aus dem Zusammenhang in keiner Weise ergiebt.[4]) Die Ausdrücke *μητροπάτωρ* und *ἀπάτωρ* gehören nun aber — von göttlichen Wesen gebraucht — recht eigentlich der Mysterienlitteratur an. Können wir sie auch nur

---

[1]) Zu den *θεολόγοι* gehört Orpheus in erster Linie, der sonst bei Proclus als *ὁ θεολόγος* schlechthin gilt. Bei dem Plural ist entweder an Musäus und Linos mitzudenken, unter deren Namen orphische Elaborate gingen, oder es sind einfach „die Orphiker" gemeint.

[2]) *ὥσπερ οὖν ὅλου κόσμου τάφον τινα κοινὸν ἀφελὼν τὸ περικείμενον χάος, ἐκεῖνο μὲν ἐς ἐσχάτους ταρτάρου μυχοὺς ἐφυγάδευσας . . . λαμπρῷ δὲ φωτὶ τὴν ἀμαυρὰν νύκτα πετάσας παντὸς ἀψύχου τε καὶ ψυχὴν ἔχοντος ἐγένου δημιουργός.*

[3]) I $5_1$.

[4]) Massuet (bei Stieren II p. 581) erklärt: ita dictus Demiurgus, quod naturae, omnium matris, parens esset. Dass aber die natura hier als mater mithereinzubringen sei, giebt der Kontext durchaus nicht an die Hand.

Digitized by Google

je 1 mal belegen —: *ἀπάτωρ* in hymn. orph. $10_{10}$ „*αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ κ. τ. λ.*“; *μητροπάτωρ* bei Clemens Al. Strom. V $14_{125}$ in orphischen Versen[1]):

„*ἄφθιτε, μητροπάτωρ, οὗ θυμῷ πάντα δονεῖται*“, —

so gehören sie doch mit hinein in einen Kreis verwandter und in der orphischen Litteratur beliebter Worte. Zu *ἀπάτωρ* sind zu vergleichen *αὐτοφυής* (hymn. orph. $8_3$ $12_9$ vgl. hymn. mag. Abel $I_{14}$), *αὐτογενής* (Abel, Orph. fragm. $4_8$), *αὐτογένεθλος* (fr. 302), *ἰδιοφυής* (fr. 177). — Zu *μητροπάτωρ* vergleiche man zunächst rein sprachlich ausser *ἀπάτωρ: αὐτοπάτωρ* (hymn. orph. $10_{10}$); *τριτοπάτορες* (Abel, fr. 240); *ὁμομήτωρ* (fr. 32). Was die Bedeutung anlangt, so ist dieselbe für gewöhnlich die des avus maternus; die Wörterbücher geben auch nur diese Bedeutung, wenigstens die neueren[2]). Doch scheinen die Orphiker das Wort in einem anderen Sinne gefasst zu haben. In den von Klemens Al. a. a. O. zitierten Versen hätte *μητροπάτωρ* als avus maternus ganz und gar keine Beziehung zum Context. Clemens selbst versteht das Wort auch augenscheinlich anders, wenn er dazu bemerkt: *διὰ μὲν τοῦ μητροπάτωρ οὐ μόνον τὴν ἐκ μὴ ὄντων γένεσιν ἐμήνυσε, δέδωκε δὲ ἀφορμὰς τοῖς τὰς προβολὰς εἰσάγουσι, τάχα καὶ σύζυγον νοῆσαι τοῦ θεοῦ.* Clemens fasst das Wort also als: „einer, der zugleich Vater und Mutter ist,“ und damit haben wir wieder eine ganz geläufige orphische Vorstellung, die der Mannweiblichkeit, auf die wir unten noch zurückkommen werden. In Betreff des Textes bei Irenäus sei noch bemerkt, dass dort allerdings eine Schwierigkeit

---

[1]) ed. Dindorf III p. 105; Abel fr. 238.

[2]) Bei Stephanus findet sich das Richtige angedeutet; aber auch von Sophokles nicht aufgenommen. — Lobeck hat hier wie anderwärts ein Abhängigkeitsverhältnis der Gnosis vom Orphismus kurzweg abgelehnt. Wenn er als Grund dafür p. 456 f. angiebt: nam nomina illa *αὐτοπάτωρ, μητροπάτωρ, αὐτολόχευτος* trita sunt in Hermeticorum, Platonicorum (= Neoplatonicorum) et aequalium libris, so ist dieser Grund ganz hinfällig, da die genannten Richtungen Bruderschösslinge der Gnosis sind und zwar spätere. (vgl. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchung. I. S. 25).



Digitized by Google

vorliegt; nach dem Satz *ὅθεν καὶ Μητροπάτορα καὶ Ἀπάτορα καὶ Δημιουργὸν αὐτὸν καὶ Πατέρα καλοῦσιν* sollen die Namen eine aus den vorher im Text gegebenen Angaben sich erklärende Bedeutung haben; das stimmt aber für *μητροπάτωρ* in der von uns angenommenen Bedeutung nicht, denn von Hermaphroditismus ist vorher keine Rede gewesen; in der üblichen Bedeutung des Wortes stimmt es aber erst gar nicht, denn eine *μήτηρ*, deren *πατήρ* der Demiurg wäre, kommt im Kontext nicht vor. Die *μήτηρ*, auf die nach Irenäus angespielt werden soll, kann allein die Achamoth sein[1]); dieser gegenüber aber ist der Demiurg Sohn und nicht Vater, wie denn ja Irenäus bei *ἀπάτωρ* augenscheinlich an dies Verhältnis denkt. — Wir vermuten, dass Irenäus durch *μητροπάτωρ* habe angedeutet sehen wollen, dass es sich hier um einen *πατήρ* handele, der nur von einer *μήτηρ* herstammt; sonst müsste man annehmen, dass das *ὅθεν* nicht so strenge gemeint ist. Jedenfalls ist klar, dass der terminus ursprünglich nicht, wie Irenäus will, durch die in seinem Kontext gegebene Erzählung veranlasst worden ist. Damit haben wir dann auch ein Recht, dasselbe für *ἀπάτωρ* anzunehmen. So bestätigt sich von hier aus die Annahme, dass die termini von einer anderen Vorstellungswelt her aufgenommen worden sind; dass dabei nur die orphische in Betracht kommt, kann nicht bestritten werden. Sind nun aber die termini *μητροπάτωρ* und *ἀπάτωρ* orphischer Herkunft, so ist das ein guter Grund zu der Vermutung, der unmittelbar daneben stehende Ausdruck *δημιουργός* entstamme derselben Quelle. — Die Verbindung schliesslich von *δημιουργός* und *πατήρ* ist uns als orphisch bereits bekannt[2]).

---

[1]) Wenn Massuet a. a. O. die *φύσις* als „Mutter Natur" heranzieht, so ist das nicht nur willkürlich, sondern aus dem eben angegebenen Grunde unmöglich.

[2]) oben S. 74 ff.; vgl. auch fr. Orph. 84 Abel, Procl. in Tim. $II_{95}$ D: *καὶ περὶ ἐκείνου μὲν* [scil. *Φάνητος*] *Ὀρφεὺς φησί· ταῦτα πατὴρ ποίησε κατὰ σπέος ἠεροειδές.*

Digitized by Google

Durch diese Gründe, die einzeln genommen zu schwach wären, um darauf eine Hypothese zu bauen, die sich aber gegenseitig stützen und tragen, glauben wir wahrscheinlich gemacht zu haben, dass die Anwendung des terminus δημιουργός auf eine niedere Gottheit bei den Orphikern zu Hause gewesen sei. Ist dann die Annahme von selbst berechtigt, dass die Gnostiker sich in diesem Punkt an jene angelehnt haben, so führte die erörterte Irenäus-Stelle auch direkt auf eine Herübernahme des terminus aus der orphischen Terminologie.

**Anhang.**

Wir wollen hier noch darauf hinweisen, dass ein weiteres unmittelbares Zeugnis dafür, dass der gnostische Demiurg orphischen Ursprungs ist, in dem 2. der von C. Schmidt herausgegebenen koptisch-gnostischen Werke vorzuliegen scheint.

Hier heisst es nämlich p. 36a in Bezug auf den προπάτωρ[1]): „man nennt zwar die Kraft, die dem προπάτωρ gegeben ist, πρωτοφανής, weil er es ist, der sich zuerst geoffenbart hat". — Dass in dem „πρωτοφανής" der orphische Phanes vorliegt, scheint keine zu kühne Vermutung; denn die Erweiterung des Namens entspricht durchaus nur der Erklärung, die bei den jüngeren Orphikern über ihren Phanes gang und gebe war; vgl. bei Abel die Fragmente 40, 58, 167, auch die Verse der orphischen Argonautica: (15 f.)

ὅν ῥα Φάνητα
ὁπλότεροι καλέουσι βροτοί. πρῶτος γὰρ ἐφάνθη.

War doch auch πρωτόγονος eine stehende Be-

[1]) Wie oben bemerkt, entspricht dieser προπάτωρ am ehesten dem gewöhnlichen Demiurgen; die in diesem Werke Demiurg genannte Figur gehört in die oberste Emanationsreihe des Urwesens. Es kommt aber auf den Namen wenig an, da in dem Werke überhaupt (— ganz nach Art des Orphismus! —) in fortwährender Identifizierung der verschiedensten Namen das Unglaublichste geleistet wird.



Digitized by Google

zeichnung des Phanes, vgl. hymn. orph. $6_1$; fragm. 36, 41, 57; 59, 61.[1]) —

Wir können aber auch *πρωτοφανής* selbst belegen; zwar nur in der Litteratur der Zauberpapyri, aber doch an Stellen, die sich deutlich genug als orphisch zu erkennen geben. — Im grossen von Wessely herausgegebenen Pariser Zauberpapyrus[2]) erscheint v. 942 *πρωτοφανής*[3]) bei einer Anrufung des Sonnengottes in der Umgebung von *αὐτογένεθλος, προπάτωρ* und *σύμβολα μυστικά*. Man könnte trotzdem einwenden, es läge hier nicht die Anwendung eines orphischen terminus auf den Sonnengott vor, sondern die Bezeichnung sei passend und wohlverständlich für diesen geprägt. Allein den Ausschlag giebt die Stelle v. 1794. Hier heisst Eros *πρωτοφανής*, und zwar in einem Hymnus, der besonders in seinen Anfangsversen (v. 1749 ff.) deutliche Spuren der Erinnerung an den alten kosmischen Mysterien-Eros trägt; auch *πρωτόγονος* — das sonst ständiger Titel des Phanes — wird Eros hier genannt: v. 1757. Vgl. überhaupt die grosse Aehnlichkeit jener Verse mit hymn. Orph. 6 an Protogonos-Phanes. — Die Verse des Pariser Papyrus 1749 ff. lauten:

*ἐπικαλοῦμαι σὲ τὸν ἀρχη-*
*γέτην πάσης γενέσεως,*
*τὸν διατίναντα τὰς ἑαυτοῦ*
*πτέρυγας εἰς τὸν σύμπαντα*
*κόσμον, σὲ τὸν ἄπλατον καὶ*
*ἀμέτρητον, εἰς τὰς ψυχὰς πά-*
*σας ζωογόνον ἐμπνέον-*
*τα λογισμὸν, τὸν συναρ-*
*μοσάμενον τὰ πάντα τῇ ἑαυ-*
*τοῦ δυνάμει, πρωτόγονε παν-*
*τὸς κτίστα χρυσοπτέρυγε . .*

[1]) Auch auf einem der mehrfach erwähnten in Gräbern nahe Sybaris gefundenen Goldtäfelchen kommt wie *Φάνης* so *Πρωτόγονος* vor (von Kaibel übersehen, vgl. aber Dieterich, Nekyia S. 86, Rohde, Psyche 408 f.).

[2]) In Denkschriften der k. k. Akademie d. W. zu Wien, 1888.

[3]) Wessely ediert *πρωτοφανήσει*; Dieterich liest Abraxas p. 51 stillschweigend, doch sicher richtig: *πρωτοφανὴς εἶ*.

Digitized by Google

Es ist demnach zweifellos, dass wir es mit dem orphischen Eros-Phanes zu thun haben und derselbe wird also hier geradezu als *πρωτοφανής* bezeichnet.

Auch sachlich tritt die Verwandtschaft des Demiurgen des 2. koptisch-gnostischen Werkes (und zwar ebensowohl der „Demiurg" genannten Figur, wie des *προπάτωρ*, der die Stellung des sonstigen gnostischen Demiurgen einnimmt) mit dem orphischen Phanes hervor. Schon oben hatten wir darauf hingewiesen, dass weder der „Demiurg" noch der *προπάτωρ* in irgend einem dogmatischen Gegensatz zum ersten Gott steht. Der „Demiurg" ist aber ferner mannweiblich, „Vater und Mutter zu sich allein" p. 2a, also *μητροπάτωρ* in der oben von uns erwiesenen Bedeutung[1]). Ueber die Rolle, welche der Begriff der Mannweiblichkeit im Orphismus spielte, werden wir weiter unten sprechen; hier sei nur darauf hingewiesen, dass gerade für Phanes die Mannweiblichkeit durchgehendes Prädikat ist; vgl. bei Abel fragm. 38 *ζῷόν τι ἀρρενόθηλυ*, fragm. 62, 73; und so auch im Hymnus auf ihn:

*πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν, αἰθερόπλαγκτον.*

Als Rechtstitel, in den behandelten Momenten des in Frage stehenden gnostischen Werkes orphischen Einfluss zu sehen, mag schliesslich noch angeführt werden, dass das Buch auch sonst in seiner Terminologie vielfach an die orphische Litteratur erinnert; wir verweisen auf *αὐτοφυής, αὐτογέννητος, αὐτοπάτωρ, ζωογενέθλης, αὐτοτελής, μονογενής, ἄρρητος, σφραγίς*, Ausdrücke, die fast alle in dem Werke sehr häufig vorkommen.

---

## Exkurs.

### Zum Demiurg Plato's.

Ohne dass es uns z. Z. möglich ist, die Vermutung, Plato habe den „Demiurg" den Orphikern entlehnt [und seiner Philosophie ange-

---

[1]) Vgl. auch p. 30a „Vater u. Mutter" von einer abermals differenzierten Gestalt des Demiurgen, dem *λόγος-δημιουργός* des Setheus.

Digitized by Google

passt[1])], durch genaue Untersuchung alles einschlägigen Materials zur Gewissheit zu erheben, mag doch folgende Beobachtung zeigen, dass sie kein blosser Einfall ist: δημιουργός in der in Rede stehenden Bedeutung findet sich bei Plato nicht in den Dialogen der ersten und der sog. Uebergangsperiode; es kommt so (ausser Rep. 530 A) nur im Timäus und Politicus vor. Die eigentlichen Hauptstellen sind die des Timäus; sollte nun auch der Politicus zeitlich dem Timäus vorangehen — was z. Z. noch eine ungelöste Streitfrage ist — jedenfalls gehört er mit dem Timäus eng zusammen, wie die neuesten, auf sprachliche Indizien gestützten Untersuchungen beweisen. Nun steht aber der ganze Inhalt des Timäus den kosmogonischen Theorieen der orphisch-pythagoräischen Kreise nahe. — Was die übrig bleibende eine Stelle Rep. 530 A anbetrifft, so wird zwar hier Gott nur als ὁ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργός bezeichnet im Vergleich mit anderen — menschlichen — Werkmeistern, immerhin liegt aber die terminologische Fassung des Wortes im Hintergrund. Aber diese Stelle gehört auch zu jenem Teil der „πολιτεία“ (V 471 C—VII extr.), der aus sachlichen Gründen neuestens vielfach der letzten Periode der Philosophie Plato's (und zwar der Zeit nach dem Timäus) zugesprochen ist (vgl. z. B. E. Pfleiderer, Plat. Frage 1888, S. 23 f. 35 ff.); Rohde, Psyche, S. 557 ff.).

---

**b. Die Schlange.**

Der Demiurg führt uns auf die bei den Gnostikern eine wichtige Rolle spielende Schlange. Von den einen mit der demiurgischen Macht identifiziert, von den andern in nahe Beziehung zu dieser gebracht, hat die Schlange bekanntlich einer ganzen Gruppe den Namen gegeben: den Ophianern (Clem. Al. Strom. VII 17, 108; Origen. c. Cels. VI 28) oder Ophiten (Hippolyt).

Bei einer Betrachtung der ausführlichsten Darstellung in den älteren Quellenschriften, derjenigen der Philosophumena, fällt zunächst auf, dass der Schlange bei den einzelnen Sekten eine ganz verschiedene Bedeutung zugeschrieben wird.

Während bei den Naassenern das oberste Prinzip der theogonisch-kosmogonischen Stufenreihe in Schlangengestalt

---

[1]) Dass diese Annahme keineswegs denselben Schwierigkeiten ausgesetzt ist, wie sie oben für den gnostischen Demiurgen — falls dieser von Plato stammte — aufgezeigt sind, braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden.

Digitized by Google

erscheint, wird bei den Peraten das zweite, der λόγος, als Schlange vorgestellt; — während bei den Naassenern die Schlange als ἀγαθός bezeichnet wird, erscheint sie bei den Sethianern im feindlichen Gegensatz gegen die Gottheit, und bei Justin ist sie Verkörperung einer niederen, menschenfeindlichen dämonischen Macht. Eine interessante Wiederspiegelung dieser teilweis geradezu entgegengesetzten Auffassung enthält das Sethianische System, wenn hier, wo die Schlange zunächst eine niedere Stelle einnimmt, dann doch auch der Logos des Lichts behufs Errettung der Menschen Schlangengestalt annimmt.

Diese Doppelstellung der Schlange ist nun genau so wiederzufinden in den religiösen Anschauungen der Griechen und zwar gerade in denjenigen, auf denen die Geheimkulte basieren. Die Schlange ist Symbol nicht nur, sondern geradezu Repräsentant der Entschlafenen. Daher die durchgehende Verbindung mit den Heroen. Die Schlange erscheint überall als Symbol der Heroen, wie der chthonischen Kultwesen überhaupt, und häufig genug treten die letzteren selbst direkt in Schlangengestalt auf. Es ist aber andrerseits ganz durchgehend, dass die Wirksamkeit dieser chthonischen Kultwesen eine doppelte ist, eine Hilfe und Segen spendende einmal, eine Unheil und Schaden zufügende zum andern. Wir verweisen für alles dies auf unsere oben gegebene Ausführung und fügen zu derselben hier nur noch hinzu, dass in den Mysterien selbst, entsprechend ihrem von Haus aus chthonischen Charakter, die Schlange überall eine wichtige Rolle spielte. Die Schlange ist neben der Fackel das Hauptsymbol für alles Mysterienartige; wie von Eleusis und Samothrake[1]), so gilt das auch von den übrigen Geheimkulten, zumal denjenigen des thrakischen Dionysos. Clemens Alexandrinus schreibt: σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφις ἐστὶ τετελεσμένος [Protrept. $II_{12}$; Dind. $I_{14}$] und die Be-

[1]) Vgl. z. B. bei Rubensohn, Die Mysterienheiligtümer in Eleusis u. Samothrake, 1892, S. 162—180. — Für die Eleusinien sei noch an den Κυχρείδης ὄφις, die zu Eleusis gehaltene Tempelschlange, und den Schlangenwagen des Triptolemos erinnert.

Digitized by Google

schreibung, die er kurz zuvor von der Feier der Orgien giebt[1]), stimmt zu dem, was wir für die frühere Zeit aus den Bacchen des Euripides und der berühmten Demosthenes-Stelle[2]) wissen. — Wie aber die Schlange in der Begleitung der Heroen — die Schlange als „Attribut" — durch diejenigen Stellen ihre eigentliche Erklärung findet, in denen die Schlange den Heros nicht begleitet, sondern repräsentiert, — so muss auch in diesen Mysterien die Schlange selbst als die Gottheit aufgefasst worden sein. Das beweist der von Clemens aufbewahrte technische Ausdruck: *ὁ διὰ κόλπου θεός* für einen von ihm berichteten Ritus aus den Sabazios-Mysterien, Protrept. $II_{16}$ (Dind. $I_{17}$): *Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μυουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστιν οὗτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, ἔλεγχος ἀκρασίας Διός*[3]). — Bei der in der Natur der Sache liegenden Zugehörigkeit der Schlange zum Mysterienwesen ist es nur zu erwarten, dass wir sie bei den Orphikern gleichfalls vorfinden. Sie scheinen ja ausserdem alles, was irgendwie ihren Anschauungen verwandt war, sich angeeignet zu haben. In diesem Sinne ist es richtig, wenn Lobeck in Bezug auf die erwähnte Demosthenes-Stelle sagt: nam haec Sabazia sive Phrygia sacra, quibus Aeschinis mater praefuit, eadem Orphica fuisse, ostendit ceremoniarum, quas Demosthenes expingit, summa cum fabulis Orphicis congruentia (Aglaoph. 652). In unserer Sammlung orphischer Hymnen erscheint zweimal die betreffende Gottheit direkt als Schlange, $32_{11}$ und $39_{8}$. Daher wird denn angenommen werden müssen, dass auch die Schlange der cista mystica[4]) als Repräsentant der Gottheit selbst galt. Das nimmt auch Stephani an für die von ihm beschriebene cista mystica auf einer Schale, die er aus verschiedenen Gründen für

[1]) Protrept. $II_{12}$ (Dind. 14): *Διόννσον μαινόλην ὀργιάζουσι . . . ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεσιν κ. τ. λ.*

[2]) d. cor. 260.

[3]) Vgl. Arnobius $V_{21}$, Firm. Matern. 15.

[4]) Zuerst auf den sog. Cistophorenmünzen der Provinz Asia seit 132 a. Chr., vgl. O. Jahn in Hermes III317—326.

Digitized by Google

Kultgebrauch orphischen Dienstes des 2. nachchristl. Jahrhunderts bestimmt gewesen sein lässt[1]).

Doch alles dies könnte zu den gnostischen Schlangengottheiten in geringem oder gar keinem Verwandtschaftsverhältnis zu stehen scheinen. Diese Ansicht wird aber widerlegt, wenn wir nun einen Blick auf die orphischen Theogonieen werfen und sehen, dass auch in ihnen die Schlange ihren Platz behauptet. So in der unter den Namen des Hellanikus und Hieronymus vom Neuplatoniker Damascius überlieferten Form (2. vorchristl. Jahrh.) : . . *τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι μὲν ἐκ τούτων, ὕδατος φημὶ καὶ γῆς, δράκοντα δὲ εἶναι κ. τ. λ.* Abel, fr. 36. Damit stimmt überein des Athenagoras Bericht legat. p. 294 C.: *ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη, ἐκ δὲ ἑκατέρων ἐγεννήθη ζῷον δράκων κ. τ λ.* Aber auch schon die von Apollonius Rhodius in seinen c. 260 v. Chr. geschriebenen Argonautica überlieferte Theogonie ist zu vergleichen: Argonaut. I 494 ff.

*ἂν δὲ καὶ Ὀρφεὺς*
*λαιῇ ἀνασχόμενος κίθαριν πείραζεν ἀοιδῆς.*

. . . . . .

*ἤειδεν δ' ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε*
*Ὠκεανὶς νιφόεντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο.*[2])

Die Erklärung der Thatsache, dass der Schlange in der Theologie der Mysterienkulte schöpferische Thätigkeit zugeschrieben wird, kann nicht zweifelhaft sein. Ist die Schlange Repräsentant der Ahnen, so muss auch die Zeugungskraft derselben in ihr vorgestellt sein; die *ζωογονία* eignet der Schlange eben als der Verkörperung der Ahnen und dann der chthonischen Kultwesen überhaupt. Dass diese *ζωογονία* der chthonischen Kultwesen als wichtiges Moment betrachtet wurde, bezeugt ja die Thatsache, dass

[1]) L. Stephani, Die Schlangenfütterung der orphisch. Mysterien, 1873.

[2]) Das hier orphisches Gut vorliegt, ist freilich nicht sicher. vgl. O. Kern, de Orph. Epim. Pherec. theogon. p. 60f.

Digitized by Google

gerade Mysterien-Gottheiten vielfach ityphallisch gedacht und dargestellt wurden[1]).

Wir haben also die Schlange im Mysterienwesen belegt: 1) als gute, schützende, erlösende Gottheit, 2) als strafendes, dem Menschen feindliches Kultwesen, 3) als kosmogonisches Prinzip.

Diese drei Stücke erkannten wir als die drei Aeste, hervorgegangen aus einer Wurzel, die zugleich als Wurzel des Mysterienwesens überhaupt anzusehen ist, der Wurzel nämlich des chthonischen Kults. — Hier also sind jene scheinbar so schlecht zusammenpassenden verschiedenen Auffassungen der Schlangengestalt, die im Gnostizismus vorliegen, recht eigentlich zu Haus; hier erhalten wir eine Aufklärung, wie es möglich ist, dass wir sie unmittelbar neben einander vorfinden. — Damit dürfte aber auch das Recht erwiesen sein, die gnostische Schlange auf das antike Mysterienwesen zurückzuführen, d. h. die in letzterem zum Ausdruck gekommenen Volksanschauungen als den Erklärungsgrund zu betrachten für die historische Entstehung der in Frage stehenden gnostischen Schlangenfigur. — Denn von hier aus wird uns ganz verständlich — was so vielen Gelehrten Kopfzerbrechen verursacht hat — dass es von der Schlange bei den einen heissen kann: *τιμῶσι δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸν νάας οὗτοι . . ὑποκεῖσθαι δὲ αὐτῷ τὰ πάντα καὶ εἶναι αὐτὸν ἀγαθόν*[2]); bei den andern dagegen: *κολάζει πάσαις κολάσεσιν τὸ πνεῦμα τοῦ Ἐλωεὶμ τὸ ὂν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὁ νάας*[3]); und dass schliesslich dieser

[1]) Die Zusammengehörigkeit von Phallus- und Ahnen-Dienst lässt sich auch noch bei heutigen Naturvölkern belegen, vgl. z. B. Gloatz, Arten u. Stufen der Religion bei den Naturvölkern in Ztschr. f. Miss.-Kunde u. Relig. Wissensch. 94, S. 30 Anm. — Vgl. auch über die Verbindung von Phallus- Ahnen- und Schlangen-Dienst Stanislaus Wake, Serpent-Worship, London 1888.

[2]) Philosoph. $V_9$, Duncker u. Schneidewin p. 170; vgl. Epiphan. haer. $37_2$ (Oehler III $1_{498}$): *λέγει γὰρ αὐτὸν εἶναι χριστὸν ὁ παρ' αὐτοῖς ὄφις.* — Pseudo-Tertull., adv. omn. haer. 2: serpentem magnificant in tantum, ut illum etiam ipsi Christo praeferant.

[3]) Phil. $V_{26}$ (Duncker S. 224).

Digitized by Google

Schlange auch die ζωογονία beigelegt wird: ζωογόνον οὐσίαν ὑποδεξάμενο[ς][1]), — εἶναι δὲ τὸν ὄφιν λέγουσιν οὗτοι τὴν ὑγρὰν οὐσίαν (ὑγρός der Bedeutung nach = ζωογόνος)[2]), — ἀπὸ τοῦ ὄφεως ἡ ἀρχὴ τῆς γεννήσεως.[3])

Wir können es demnach nicht für richtig halten, wenn man zur Erklärung dieser Schlangenfigur in erster Linie auf diese oder jene orientalische Religion verweist, oder gar aus den verschiedensten Religionssystemen ein ungeheuerliches mixtum compositum konstruiert[4]).

Indes gegen alles, was wir bisher über die Schlangenfigur im Gnostizismus gesagt haben, wird sofort der Einwand erhoben werden, dass diese Untersuchung auf der Grundlage des Hippolytschen Berichtes geführt, eben dies aber unzulässig sei. Allerdings ist ja die Hippolytsche Darstellung des Ophitismus als die zuverlässigste Quelle für die Kenntnis desselben verteidigt worden und für einen der eifrigsten Verteidiger, für Möller, ist augenscheinlich gerade die Stellung der Schlange ein Hauptgrund für seine Position gewesen[5]). Indes die Autoritäten auf diesem Gebiet — Harnack und Lipsius — haben sich zu Gunsten des Berichts des Irenäus erklärt und diese Ansicht ist denn auch heute so gut wie anerkannt, wie sie die besten Gründe für sich hat. Trotzdem glauben wir, dass dadurch unseren oben geführten Erörterungen kein Eintrag geschieht. — Allerdings berechtigt die Darstellung des Irenäus nicht, für die Schlangenfigur seiner „Gnostiker" ($I_{80}$) auf griechische Einflüsse zu verweisen; sie ist aus dem A. T. hinlänglich zu erklären, und mancherlei spricht direkt dafür, beim A. T. stehen zu bleiben[6]). Indes wenn auch hier der Ursprung

[1]) Phil. $V_{17}$, a. a. O. 198.

[2]) Phil. $V_9$ a. a. O. 170.

[3]) Phil. $V_{19}$ a. a. O. 206.

[4]) Vgl. Döllinger, Heidentum u. Judentum, 357; Gruber, Die Ophiten, S. 60 f.: „Die Schlange im ophitischen Systeme ist eine Kombination des persischen Ahriman, des ägyptischen Phta, des jüdischen Samael, und des griechischen Hephaistos".

[5]) Vgl. Möller, Geschichte der Kosmologie, S. 274—284.

[6]) Vgl. den Aufsatz von Lipsius in Ztschr. f. w. Th. 1863.

Digitized by Google

der gnostischen Schlangenfigur zu suchen sein sollte, so haben wir doch damit nur an einem einzelnen Punkte das, was vom Gnostizismus im allgemeinen überhaupt zu sagen ist: alle Nachrichten weisen darauf hin, dass die Geburtsstätte dieser grossen Bewegung in Syrien, speziell in Samarien zu suchen ist; aber gerade wie das Christentum selbst bald von seinem heimischen Boden verpflanzt worden ist, so ist auch (oder vielmehr: so ist erst recht) der Gnostizismus zu einer Bewegung der ganzen griechisch-römischen Welt geworden. — Und was nun speziell die Gestalt der Schlange betrifft, so führt uns trotz des oben Bemerkten eben jener Irenäus, nicht zwar in seiner Darstellung der „Gnostiker", wohl aber in zwei höchst bemerkenswerten Schlusssätzen am Ende derselben darauf, dass man nicht auf dem Boden des A. T.'s geblieben ist. Hier sagt er nämlich: (tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus, velut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera de Valentini schola generata est). Quidam enim ipsam Sophiam serpentem factam dicunt; quapropter et contrariam exstitisse factori Adae et agnitionem hominibus immisisse, et propter hoc dictum serpentem omnium sapientiorem. Sed et propter positionem intestinorum nostrorum, per quae esca infertur, eo quod talem figuram habeant, ostendentem absconsam generatricem serpentis figurae substantiam in nobis. — Beide Sätze führen über das A. T. hinaus. Der erste zeigt uns die Schlange nicht als Personifikation des Dämons der Verführung; eine höhere, für das Heil der Menschen thätige Macht erscheint als Schlange; wir werden also bereits an das „*οὐδεὶς δύναται σωθῆναι δίχα τοῦ ὄφ*[εως]" der Hippolytschen Peraten erinnert[1]). Und wenn hier noch immer eine Beziehung auf Genesis II mitanklingt, so fällt in dem zweiten Satze jede Beziehung auf das A. T. weg; wir sehen hier der Schlange die generatrix substantia, die *ζφογόνος οὐσία* beigelegt, wie wir es in den Philosophumena finden. Es kann also kein Zweifel darüber

[1]) Philosoph. $V_{17}$; Duncker u. Schneidewin 198.

Digitized by Google

bestehen, dass die Schlange in gnostischen Kreisen vielfach eine andere Rolle gespielt hat, als der Bericht des Irenäus $I_{80}$ § 5—14 vermuten lässt; die Anschauungsreihen, die wir bei Hippolyt vorfinden, und auf die wir auch bei den späteren Häreseologen treffen, sind in gnostischen Kreisen heimisch gewesen. Demgegenüber macht es wenig aus, woher zuerst die Schlangengestalt der Gnostiker genommen ist; sollte sie auch ursprünglich aus dem A. T. stammen (— was doch durch das Zeugnis des Irenäus keineswegs sicher gestellt ist —), so hat sie sich jedenfalls bald mit der in der griechischen Antike, zumal dem Mysterienwesen derselben, heimischen Schlange vermischt.

Dass die Schlange sogar — ganz nach der Weise der späteren Mysterien, besonders derjenigen des Sabazios und des orphischen Kultes, — von den Gnostikern in den Kultus eingeführt wurde, wissen wir aus Pseudo-Tertullian[1]) und Epiplanius[2]) (d. h. also aus Hippolyts Syntagma); und zwar wurde sie mit dem Hauptstück des christlichen Kultus, mit dem Herrenmahl, in unmittelbarste Verbindung gesetzt.

### c. Die Syzygieen.

Als weiteres Moment, das in der Gnosis stark hervortritt, und das u. E. zweifelsohne aus dem Mysterienwesen herrührt, heben wir die Mannweiblichkeit hervor. Gerade für sie ist auch sonst schon, wenngleich u. W. nur anmerkungsweise, auf orphische Parallelen verwiesen worden. Trotzdem wollte Hönig auch dies Moment aus jüdischen Quellen herleiten[3]). Dass aber die Berufung auf Philo und auf rabbinische Stellen, in denen das griechische Wort „androgyn", nur mit hebräischen Lettern geschrieben, vorkommt, zu solcher Herleitung nicht berechtigt, bedarf keines Wortes.

[1]) Pseudo-Tertull. cap. 2.

[2]) Epiphan. haer. $37_5$.

[3]) Hönig, Die Ophiten, ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnostizismus, S. 51. — (nach Hönig ist der „Jaldabaot" das einzige Moment im Gnostizismus, für das sich im Judentum keine Parallelen finden).

Digitized by Google

Ob auf griechischem Boden die Vorstellung der Mannweiblichkeit ursprünglich heimisch oder ob sie aus orientalischen Einflüssen zu erklären sei, — wie z. Z. besonders Gruppe annimmt — lassen wir dahin gestellt. Jedenfalls hat dieselbe in den Jahrhunderten vor und nach Beginn unserer Zeitrechnung im Umkreise des Mysterienwesens aufs üppigste gewuchert. Aus den orphischen Kosmogonieen haben wir schon oben Beispiele beigebracht. In den orphischen Hymnen begegnet der terminus *διφυής* 5 mal, und zwar, was bemerkenswert ist, nur in Anwendung auf eigentliche Mysteriengottheiten: Phanes, Dionysos, Jacchos, Eros und einen Korybanten[1]). Aussserdem kommt 3 mal *„ἄρσην καὶ θῆλυς“*, 1 mal *κούρη καὶ κόρος* vor[2]).

Die Mannweiblichkeit im Gebrauch der Gnostiker einzeln zu belegen, ist unnötig; besonders häufig ist sie in den Philosophumena; aber sie fehlt auch sonst nicht, und aus dem von C. Schmidt sogenannten „II. koptisch-gnostischen Werke“ des codex Brucianus haben wir schon oben Beispiele angeführt.

Wichtiger ist es hervorzuheben, dass mit der Mannweiblichkeit ein anderes Moment aufs unmittelbarste zusammenhängt, das als besonderes Charakteristikum der gnostischen Systeme zu gelten pflegt: die Syzygieenlehre. Dass die Syzygie nur die auseinander gezogene, die plastisch dargestellte Mannweiblichkeit repräsentiert, ist zwar oft übersehen, aber zweifellos. Wiederum soll nicht bestritten werden, dass Religionsanschauungen orientalischer, zumal syrischer Herkunft, in denen neben dem Gotte die Göttin zu stehen pflegt, bei Aufstellung der gnostischen Syzygieen wirksam gewesen sind. Aber für die Gnosis, wie sie zu einer religionsgeschichtlichen Macht der griechisch-römischen Antike geworden ist, kommt jedenfalls die oben aufgestellte Ansicht vorzugsweise

---

[1]) hymn. orph. $6_1$ $30_1$ $42_4$ $58_4$ $39_4$.

[2]) Vgl. oben S. 49 Anm. 2.

Digitized by Google

in Betracht. Deutliche Spuren weisen darauf hin. — So heisst es bei Irenäus an einem Orte, wo er über die Verschiedenheiten in den Ansichten der einzelnen valentinianischen Richtungen spricht: *οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι μήτε ἄρρενα μήτε θήλειαν μήτε ὅλως ὄντα τι. ἄλλοι δὲ ἀρρενόθηλυν αὐτὸν λέγουσιν εἶναι, ἑρμαφροδίτου φύσιν αὐτῷ περιάπτοντες. σιγὴν δὲ πάλιν ἄλλοι συνευνέτιν αὐτῷ προσάπτουσιν, ἵνα γένηται πρώτη συζυγία.*[1]) Die Rede ist von dem Urwesen, *βύθος*, auch *ἄρρητος* genannt; dieser *ἄρρητος* also wird mannweiblich gedacht und dann (sehr durchsichtig) in einen *ἄρρητος* und eine *σιγή* zerlegt.

Und gleich im Anfang der Schilderung des valentinianischen Systems wird auf die männlichen Glieder der Ogdoas eben der Ausdruck angewandt, der nach dem sonstigen Sprachgebrauch in orphischen und gnostischen Kreisen die Mannweiblichkeit im Sinne des Hermaphroditismus bezeichnet: *ἀρρενόθηλυς. — εἶναι γὰρ αὐτῶν ἕκαστον ἀρρενόθηλυν, οὕτως· πρῶτον τὸν Προπάτορα ἡνῶσθαι κατὰ συζυγίαν τῇ ἑαυτοῦ Ἐννοίᾳ. κ. τ. λ.*[2])

Es ist ferner bemerkenswert, dass Epiphanius, abgesehen davon, dass er diesen Satz in seinem wörtlich aus Irenäus ausgeschriebenen Referat (haer. $31_{9\text{-}32}$) uns im Urtext erhalten hat ($31_{11}$), auch für die von ihm benutzte valentinianische Quelle *Τὰ ἀπὸ τῶν Οὐαλεντίνων* den Ausdruck *ἀρρενόθηλυς* zur Bezeichnung der Syzygieenlehre bezeugt. Schon cap. 2 (haer. 31) hat er die Worte: *ἕκαστον δὲ αἰῶνα ἀρρενόθηλυν καὶ ζεῦγος φησὶν αὐτὸς καὶ οἱ αὐτοῦ.* Und dass diese Angabe, ebenso wie die gleich folgenden barbarischen Aeonennamen, wirklich auf die Quelle zurückgeht, beweist das Vorkommen des terminus in cap. 5 und 6, in denen Epiphanius nach seiner eigenen Angabe jene valentinianische Quelle ausgeschrieben hat.

Schon Clemens Alexandrinus hat die orphische Mannweiblichkeit mit der gnostischen Syzygieenlehre in Ver-

[1]) Iren. I. $11_5$ — vgl. Tertullian, adv. Valent. cap. 34.
[2]) I $1_1$.

Digitized by Google

bindung gebracht. Wir haben die betreffende Stelle schon oben in anderem Zusammenhange verwendet. Er hat orphische Verse zitiert, in denen das Wort *μητροπάτωρ* vorkommt; dazu macht er sofort die Bemerkung: *διὰ μὲν τοῦ μητροπάτωρ οὐ μόνον τὴν ἐκ μὴ ὄντων γένεσιν ἐμήνυσε, δέδωκε δὲ ἀφορμὰς τοῖς τὰς προβολὰς εἰσάγουσι, τάχα καὶ σύζυγον νοῆσαι τοῦ θεοῦ.*[1]) Dass dies auf die Gnostiker, speziell die Valentinianer geht, ist an sich klar, und wird durch Strom. III $1_1$ erwiesen: *οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντῖνον ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες κ. τ. λ.* — Ein besserer Bundesgenosse bei Vertretung unserer These als Clemens Alexandrinus ist aber gar nicht zu denken.

## IV. Das Aegypter-Evangelium.

Wir begegnen der zuletzt behandelten Vorstellung von der Mannweiblichkeit auch in einem altchristlichen Buche, das zwar hauptsächlich, doch keineswegs ausschliesslich, in gnostischen Kreisen Anklang fand: dem Aegypter-Evangelium.

In ihm hat der Herr auf die Frage der Salome: „wann wird dein Reich kommen?“ die Antwort gegeben: *ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.*[2]) Die Fassung des Satzes schliesst es aus, ihn einfach im Sinne des paulinischen: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ* zu deuten.[3])

Die Worte wollen vielmehr sehr real verstanden sein: die Vollendung der menschlichen Natur bezeichnet der Zustand des *διφυής*. Die Naassener haben die Worte augen-

[1]) Strom V $14_{126}$, ed. Dind. $III_{106}$.

[2]) Clemens Al. Strom. III $13_{92}$; cf. 2. Clem. $XII_2$.

[3]) Daher ist auch das *οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ* als besonderes Glied zu fassen; nicht aber eng zum vorigen zu ziehen und dann nach 2. Clem. $VI_5$ rein moralisch zu deuten; vgl. weiter unten.

Digitized by Google

scheinlich richtig aufgefasst, wenn sie sagen *(ἡ αἰωνία ἄνω οὐσία), ὅπου οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν, ἀλλὰ καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος, ὃς ἐστιν ἀρρενόθηλυς.*[1]) —

Die Mannweiblichkeit wird als der höheren und vollkommenen Wesen eignende Zustand gedacht; wie die Menschheit schliesslich zu ihm gelangt, so steht auch an der Spitze aller Entwicklung überhaupt ein *διφυής*: der Adamas, auch genannt *ἄνθρωπος* und charakterisiert als *ἀρσενόθηλυς*.[2])

Es drängt sich also die Vermutung auf, dass das Aegypter-Evangelium unter dem Einfluss orphisch bestimmter Kreise entstanden ist. Das Wenige, was ausser jenem Satz mit Sicherheit auf diese Schrift zurückzuführen ist, ist geeignet, diese Vermutung zur Wahrscheinlichkeit zu erheben.

Vorab muss aber schon darauf hingewiesen werden, wie es jener Vermutung günstig ist, dass — was nach der Tradition und der Geschichte der Benutzung des Evangeliums nicht bezweifelt werden kann — Aegypten die Heimat dieser Schrift war; gerade in Aegypten hat der Orphismus um die Wende unserer Zeitrechnung stark geblüht und mehrfach auf fremde Kulte Einfluss ausgeübt.

Das Aegypter-Evangelium hat den enkratitischen Standpunkt vertreten; die Enkratiten, besonders Julius Cassian haben sich nach Clemens Al. auf dasselbe gestützt[3]). — Nach der einen Richtung, der geschlechtlichen, ist dieser enkratitische Standpunkt auch noch aus den Resten zu erkennen: *ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας* hat ein Ausspruch Christi in demselben gelautet.[4]) — Dass dann auch die andere Hauptforderung der Enkratiten, sich des Fleischgenusses zu enthalten, darin vertreten war, kann für sicher gelten. Ja, u. E. ist auch dies direkt bezeugt. Clemens überliefert als aus dem Aegypter-Evangelium stammend den Spruch Christi: *πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν*

[1]) Philosoph. V 7, Duncker p. 138; — kurz vorher p. 136 die Angabe, dass die Naassener das Aegypter-Evangelium benutzen.

[2]) a. a. O. p. 132.

[3]) Strom. III $9_{63}$ ff. III $13_{91}$ ff.

[4]) Strom. III $9_{63}$.



Digitized by Google

μὴ φαγῇς. Dieser Spruch wird doch am besten als Empfehlung einer vegetarischen Lebensweise gefasst. Wäre er für sich überliefert, könnte er kaum anders verstanden werden. Nach Clemens soll allerdings damit nur im Bilde gesagt sein, dass dem Menschen die Freiheit zustehe, in Sachen der Adiaphora nach eigenem Urteil zu wählen. Er lässt ihn denn auch der Salome als Antwort auf ihre Frage: καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα; erteilt werden. Indes, es wird zugegeben werden, dass sich das Wort als Antwort auf jene Frage mindestens höchst seltsam ausnimmt. Da nun eine Mahnung zu vegetarischem Leben in dem Evangelium geradezu vorausgesetzt werden kann, da andrerseits Clemens das Buch an der betreffenden Stelle nur nach dem Gedächtnis benutzt, wie seine Bemerkung § 63: φέρεται δέ, οἶμαι, ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ beweist[1]), so wird gegen unsere Deutung kaum etwas einzuwenden sein[2]). Die Empfehlung der vegetarischen Kost wird in der Nähe der Ehe-Frage behandelt gewesen sein, so dass das Versehen des Clemens begreiflich ist. — Wurde nun aber in den Kreisen, aus denen das Evangelium stammt, auf vegetarische Lebensweise Gewicht gelegt, so ist es wohl verständlich, wenn zu eben jenen Kreisen ehemalige Mitglieder orphischer Kultgenossenschaften sich hingezogen fühlten und wenn dadurch Elemente orphischer Theologie bei jenen Aufnahme fanden. Denn auch in den orphischen Genossenschaften war die Enthaltung von allen ἔμψυχα Gebot und

---

[1]) Zahn interpretiert diese Thatsache fort; seine diesbezügliche Auslegung (Geschichte d. N. T. Kanons II 632) erscheint uns unhaltbar, weil ganz erkünstelt. — Auch die Worte des Clemens § 66 „τί δὲ οὐχὶ καὶ τὰ ἑξῆς τῶν πρὸς Σαλώμην εἰρημένων ἐπιφέρουσιν;“ (so lesen wir mit Zahn) nötigen nicht zu der Annahme, Clemens habe hier das Evangelium nachgeschlagen. Die Bemerkung in § 63 schliesst eben dies aus.

[2]) Das Wort wäre als Antwort zu denken auf eine Frage: τί δὲ φάγωμεν; der zweite verneinende Teil bringt eine nötige Einschränkung nach. — Wir sehen nachträglich, dass schon Resch, Agrapha, Texte u. Unt. $V_4$ S. 317, 476 unsere Auslegung vertreten hat. Die Bedenken, die Zahn a. a. O. 637 gegen Resch geltend macht, erledigen sich durch die obige Bemerkung. Vgl. auch Anm. 1. folg. S.

Digitized by Google

Sitte; wir verweisen auf cap. II des ersten Teils in Lobecks Orphica, betitelt „vita Orphica“ (Aglaopham. p. 244 ff).[1])

Im Aegypter-Evangelium ist ferner die Frage nach dem Ursprung und Wesen der menschlichen Seele behandelt worden; Hippolyt sagt von den Naassenern: *ζητοῦσιν οὖν αὖ πάλιν τίς ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ πόθεν καὶ ποταπὴ τὴν φύσιν, ἵν' ἐλθοῦσα εἰς τὸν ἄνθρωπον καὶ κινήσασα καταδουλώσῃ καὶ κολάσῃ τὸ πλάσμα τοῦ τελείου ἀνθρώπου . . . εἶναι δὲ φασὶ τὴν ψυχὴν δυσεύρετον πάνυ καὶ δυσκατανόητον· οὐ γὰρ μένει ἐπὶ σχήματος οὐδὲ μορφῆς τῆς αὐτῆς πάντοτε οὐδὲ πάθους ἑνός, ἵνα τις αὐτὴν ἢ τύπῳ εἴπῃ ἢ οὐσίᾳ καταλήψεται· τὰς δὲ ἐξαλλαγὰς ταύτας τὰς ποικίλας ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ κειμένας ἔχουσι.* (Phil. V$_7$, Duncker 136.) — Wiederum haben die Orphiker nach guter Ueberlieferung [erstmalig schon bei Aristoteles de anima I 5] sich mit einer Seelen-Theorie beschäftigt. Sie scheinen auch hier eine Ueberlieferung ältester religiöser Anschauung gewahrt zu haben. Ihre Meinung ging nämlich dahin, dass „die Seele von den Winden aus dem All geführt, beim Atemholen in den Leib eingehe.“[2]) Die Seele ist hier also ein Hauch, ein windartiges Gebilde, — entsprechend der Etymologie von *ψυχή*, anima und den be-

---

[1]) Es schiene uns nicht unmöglich, dass so auch die spezifisch orphische Form des Vegetarianismus in jenen Kreisen aufgenommen wäre, nämlich die, von der Pflanzenkost doch die Bohne auszunehmen. Der Genuss der Bohne war bei den Orphikern auf's ärgste verabscheut, vgl. Lobeck a. a. O. 251 ff, besonders den Spruch:

*ἶσόν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων*

(mehrfach überliefert, auch bei Clemens Al. Strom. III$_{435}$ D[Pott.]: *μυστικῶς ἀπαγορεύουσι κυάμῳ χρῆσθαι κατὰ τὸ ἐπύλλιον ἐκεῖνο· ἶσόν τοι κ. τ. λ.*) und beachte, dass nach Paus. I$_{37}$ dies Dogma betreffs des Bohnengenusses auch in den eleusinischen Dienst eingedrungen war! — Eben darauf könnte das Verbot des Aeg. Ev.: *τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς* gehen. Die Bohne schmeckt ja *πικρῶς* = acerbe; auch wäre bei der *πικρία* überhaupt an das „Unheilige“ und daher „Verderbliche“ der Pflanze gedacht. — Doch genügt es auch, das Verbot als die nachgebrachte Einschränkung des *πᾶσαν φάγε βοτάνην* zu fassen: „Giftkraut freilich nicht“.

[2]) Die Zeugnisse bei Abel, a. a. O. fr. 241; dazu Lobeck p. 753 ff



Digitized by Google

züglichen Worten in vielen anderen Sprachen. Und es scheint, dass die Theorie des Aegypter-Evangeliums eine ähnliche gewesen ist, wenn es heisst: *εἶναι τὴν ψυχὴν δυσεύρετον πάνυ καὶ δυσκατανόητον· οὐ γὰρ ἐπὶ σχήματος οὐδὲ μορφῆς τῆς αὐτῆς πάντοτε οὐδὲ πάθους ἑνός.* Wenn also Hippolyt, nachdem er die Lehre der Naassener über das Wesen der Seele vorgetragen hat, angiebt, dass sie sich für dieselbe auf das Aegyter-Evangelium berufen, dagegen kurz vorher, wo er nur erst die Thatsache verzeichnet hat, dass die Naassener nach dem Ursprung und dem Wesen der Seele forschen, hierzu die Bemerkung macht: *ζητοῦσιν δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν γραφῶν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀπὸ τῶν μυστικῶν,* so können sehr wohl beide Angaben richtig und in der von uns bezeichneten Weise mit einander zu vereinen sein.

Weiter muss es wenigstens als möglich bezeichnet werden, dass das Aegypter-Evangelium an einen allgemeinen hylozoistischen Pantheismus gestreift hat. Wir denken an die schon besprochene Stelle, in der die Endvollendung mit den Worten beschrieben wird: *ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν κ. τ. λ.* Wenn dieser allgemeine Satz auch in der Fassung bei Clemens-Alex. sofort nur im Sinne des oben behandelten Hermaphroditismus ausgelegt wird: *τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ,* so legt es doch die in der Clemens-Homilie überlieferte Form: *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ* (2. Clem. $12_2$) nahe, jenem Satz eine weitergreifende Bedeutung zuzuschreiben und „*τὰ δύο*“ als „alles Verschiedenartige“ zu deuten.[1]) — Man darf vielleicht an den Valen-

[1]) Dass der Spruch ursprünglich rein allegorisch gemeint sei, wie Zahn a. a. O. S. 639 will, scheint uns völlig ausgeschlossen. Der alte Prediger hat ihn freilich rein allegorisch ausgelegt; aber er hat auch sonst offenkundig allegorisiert. — Wie Zahn die Deutung des abstrakten: *τὰ δύο ἕν* als Mahnung zur ungeheuchelten Nächstenliebe (2. Clem. $12_2$) für richtig bez. ausreichend halten kann, ist uns schlechthin unverständlich. Ist aber die Auslegung des 1. Gliedes bei 2. Clem. unrichtig, so ist es auch unzulässig, auf Grund der weiteren Auslegung des 2. Clem. das 3. u. 4. Glied in eins zusammenzuziehen und rein moralisch zu inter-

Digitized by Google

tinianer Marcus erinnern, bei dem die ganze Entwicklung auch von einem *πατὴρ ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ* ausgeht, und bei dem dann, nachdem jener *πατήρ* durch Austönen von Worten das All geschaffen, der Abschluss folgendermassen charakterisiert wird: *τότε δὲ καὶ τὴν ἀποκατάστασιν τῶν ὅλων ἔφη γενέσθαι, ὅταν τὰ πάντα κατελθόντα εἰς τὸ ἓν γράμμα μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐκφώνησιν ἠχήσῃ*, (Iren. I $14_1$). Dass das Aegypter-Evangelium auch von Valentinianern benutzt worden ist, ist durch Clemens Alexandrinus bezeugt, der in den Excerpta ex Theodoto auf dasselbe zurückkommt (§ 67); auch scheint Julius Cassian nach Clemens Al. ursprünglich mit dem Valentinianismus in Verbindung gestanden zu haben.[1]) So könnte auch die *ἀποκατάστασις τῶν ὅλων* des Markus: — *τὰ πάντα κατελθόντα εἰς τὸ ἓν γράμμα* — mit dem Aegypter-Evangelium und seinem „*ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν*“ in Beziehung stehen. — Der jüngere Orphismus hat aber den stoischen [hylozoistischen] Pantheismus in weitgehendster Weise kultiviert; vgl. z. B. die orphischen Verse:

„*ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο. μέγας Οὐρανὸς αἴθων,*
*ἓν δὲ τὰ πάντα τέτυκται, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,*
*πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα*“ (Abel, fr. 43) und vieles Aehnliche.

Ganz besonders interessant ist schliesslich die Nachricht des Epiphanius, die Sabellianer hätten ihre ganze Irrlehre aus dem Aegypter-Evangelium geschöpft, haer. $62_2$: *τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσι ἐξ ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινες τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο· ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προ-*

---

pretieren. Uns scheint, dass schon die Struktur des Spruches dagegen spricht; derselbe ist 4gliedrig, da Glied 2 und 4 untergeordnet sind zu 1 u. 3. — 1 u. 2 gehen auf den Kosmos im allgemeinen, 3 u. 4 speziell auf den Menschen.

[1]) Clem. Al. Strom. III $13_{92}$: *ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς*· dies geht nach Zahn, Forschungen I 285 Anm. 1 auf Cassian; — Theodoret nennt einen Valentinianer Kossianus, haer. fab. epit. $I_8$, der jedenfalls unser Julius Cassianus ist (vgl. Harnack, Litteraturg. I S. 202).

Digitized by Google

*σώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι παιέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα* (haer. $62_2$) — Die hier dem Aegypter-Evangelium beigelegte Formel des ursprünglichen Modalismus könnte geradezu als Uebertragung orphischer Lehre auf den Boden des Christentums betrachtet werden. *τὴν αὐτὴν εἶναι Κόρην, τὴν αὐτὴν Ἀρτέμιδα, τὴν αὐτὴν Ἑκάτην* oder *τὸν αὐτὸν εἶναι Ἴακχον, τὸν αὐτὸν Διόνυσον, τὸν αὐτὸν Πλούτωνα*: das ist von alters herstammende orphische Betrachtung gewesen, die sich mehr und mehr auf die gesamte Götterwelt erstreckte. — Wir wissen, dass die älteren Modalisten — die Origenes nicht für Theologen, sondern für blos Glaubende ansieht, weil die eigentlich philosophische Spekulation fehlt — ausdrücklich behauptet haben, nur dem „Namen" nach seien Unterschiede in Gott zuzulassen;[1]) genau so haben die Orphiker behauptet, vgl. z. B. die orphischen Verse:

*εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος,*
*εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι,* — (Iustin. cohort 15; vgl. weiter bei Abel fragm. 71; fragm. 102, 167). Und wenn Sabellius das eine Wesen der Gottheit als *υἱοπάτωρ* bezeichnet hat,[2]) so scheint fast noch diese Benennung, wie sie orphischen Lieblingsworten (*αὐτοπάτωρ, μητροπάτωρ* u. ä., vgl. oben) ähnlich sieht, auf den Einfluss des Orphismus hinzuweisen.

Das Aegypter-Evangelium betreffend, glauben wir, im Vorstehenden die oben aufgestellte These — es sei wahrscheinlich, dass dasselbe aus orphisch-beeinflussten Kreisen hervorgegangen sei, — erwiesen zu haben. Denn wenn auch an keinem der einzelnen Punkte der Beweis mit Evidenz geführt werden kann, so scheint uns doch das Zusammen-

[1]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte $I^2$ 649, 677 = $I^3$ 693, 722 nach Origenes z. B. in Titum, Lomm. V 287; auch Hippolyt, Philosoph. $IX_{10}$.

[2]) Athanas. de synod. 10; Hilar. de trin. $IV_{12}$ nach Harnack, Dogmengesch. $I^2$ p. 678. — Der Terminus wird von Sabellius bereits vorgefunden worden sein, denn der spezifischen Ausprägung des Monarchianismus durch Sabellius (vgl. Harnack a. a. O.) entspricht er nicht.

Digitized by Google

treffen der verschiedenen Analogieen, die wir in den spärlichen Resten der Schrift zu orphischen Theologumena aufzeigen konnten, jenen Schluss mit Sicherheit zu gestatten.

Wir verweilen aber noch einen Augenblick bei dem Modalismus:

## Anhang.

### Das Wort ὁμοούσιος.

Nach dem zuvor Gesagten liegt die Vermutung nahe, der Terminus ὁμοούσιος, der ja höchstwahrscheinlich von Sabellianern für ihre modalistische Anschauung verwandt worden ist, möchte dem Orphismus entlehnt sein. Diese Vermutung drängt sich um so mehr auf, als das Wort ὁμοούσιος auch von den Gnostikern frühzeitig und häufig gebraucht worden ist. Denn eben dieser letztere Umstand erschwert einigermassen die Annahme der von Hatch vorgetragenen Ansicht, ὁμοούσιος sei ein rein der Philosophie angehöriger und ihr entnommener Terminus. Jedenfalls ist das Wort vor den Gnostikern in philosophischem Gebrauch nicht zu belegen. Die Gnostiker verwenden es zu dem doppelten Zweck, um damit entweder das Verhältnis verschiedener metaphysischer Potenzen, verschiedener göttlicher Mächte zu einander, oder aber das Verhältnis der Menschen zu der, resp. zu einer Gottheit zu bezeichnen. Zum ersteren sind z. B. zu vergleichen Iren. I $5_1$ $11_3$; Hippol. Philos. $VII_{22}$. Duncker 362; $X_{14}$, Duncker 514 — Iren. II $17_2$; zum zweiten Iren. I $5_5$ u. $_6$; Clem. Al. Excerpt. ex Theod. 50. Beides geht allerdings infolge des gnostischen Emanatismus, durch den die Menschen mit den Weltpotenzen und Weltmächten in eine Entwicklungslinie zu stehen kommen, in einander über. Immerhin ist der Thatbestand dieser doppelten Verwendung des Wortes bemerkenswert. Denn er ist geeignet, jene Vermutung zu stützen. Dass die in erstgenannter Verwendung zum Ausdruck kommende Gedankenreihe orphischen Anschauungen entspricht, haben wir gesehen. Und auch für die zweite haben wir im Orphismus die volle Parallele,

Digitized by Google

insofern es sich bei ihm um das Schicksal der Mysten handelt, die ein gottgleiches Dasein erhoffen. Selbst einmal θεοί zu werden, erwarten die orphischen Mysten in unzweideutigster Weise. So begrüsst auf einem der in Unter-Italien gefundenen Goldtäfelchen die Göttin einen Abgeschiedenen direkt als θεός.[1]) — Indes ein Beweis für orphische Herkunft des Wortes kann doch in keiner Weise erbracht werden; auch trägt das Wort entschieden das Gepräge der philosophischen Schulsprache. Als orphisch bezeugt aber ist es nur bei sehr anfechtbaren Zeugen. So nach Ioa. Malalas [bald nach 500 n. Chr.] bei Timotheus dem Chronographen: *Τιμόθεος ὁ χρονόγραφος λέγων τὸν αὐτὸν Ὀρφέα πρὸ τοσούτων χρόνων εἰπόντα τριάδα ὁμοούσιον δημιουργῆσαι τὰ πάντα* (in Bezug uuf Phanes, der von den Orphikern allerdings mit *Μῆτις* und *Ἡρικεπαῖος* identifiziert wurde).[2]) Dass aber unter dem Namen des Chronographen Timotheus jüdisch-christliche Fälschungen umliefen, ist auch sonst schon bemerkt worden, vgl. Zoëga, Abhandl. 227 ff.; Schömann, op. ac. $II_{14}$; Kern, De Orph. Epim. Pherec. theogon. 9. — Ausserdem schreibt ein ignotus autor bei Fabricius Bibl. Graec. XII ed. an. 1740 p. 762: *τοῦτό ἐστι τὸ Ὀρφαϊκὸν ὁμοούσιον καὶ ἡ Ἑρμαϊκὴ λύρα κ. τ. λ.* Scheint auch hier ὁμοούσιος direkt als orphischer terminus bezeichnet zu sein, so ist doch andrerseits zu bedenken, dass die hermetische Litteratur, die der Verfasser (in einer Abhandlung über die magische Kraft der Steine) der orphischen koordiniert, seit dem 4. Jahrh. christlichen Interpolationen ausgesetzt gewesen ist. Und auch in ihr finden wir das ὁμοούσιος [Poemand. $5_8$]; dadurch fällt auch auf das „orphische“ ὁμοούσιος ein trübes Licht.

Die sich aufdrängende Vermutung, ὁμοούσιος sei orphischen Ursprungs, ist demnach als unwahrscheinlich abzuweisen.

---

[1]) Kaibel, C. I. Gr. Sic. et It. 641 a: *ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ'ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο·* vgl. 642: *θεὸς δ'ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου κ. τ. λ.* Vgl. Weiteres bei Dieterich, Nekyia, S. 88. Anm. 2.

[2]) Abel, fragm. 76.

Digitized by Google

## V. *Θεός σωτήρ.*

Der urchristliche Gottesbegriff in seinem Verhältnis zu demjenigen der Antike bedarf einer eigenen ausführlichen Untersuchung. Hier wollen wir nur einen einzelnen kleinen Beitrag zu dieser Frage liefern.

Wir haben in unserem ersten Kapitel gezeigt, dass es im griechischen Religionswesen die chthonischen Kulte — — an erster Stelle die Mysterien — sind, in denen die Gottheit vorzugsweise unter dem Begriff des *σωτήρ* aufgefasst wird. — In den Jahrhunderten um die Wende unserer Zeitrechnung gewinnt mit dem Neuaufblühen der Mysterienkulte gerade dieser Begriff des *Θεὸς σωτήρ* wieder erneute Bedeutung und zugleich eine mehr innerliche Ausprägung.[1]) Denn der Begriff selbst lässt ja die verschiedensten Nüancen zu, entsprechend dem jeweiligen Verständnis des Heils. Wir wissen aber auch bereits, dass dem Begriff von vornherein eine eschatologische Orientierung eignet, oder besser, nicht fremd ist. In der Zeit des Wiederaufblühens der Mysterien tritt eben diese eschatologische Seite mit Nachdruck in den Vordergrund.[2]) Wir haben also hier eine wenn auch beschränkte, doch nicht zu verkennende Parallele zum biblischen Begriff der *σωτηρία*. Dieser letztere ist ja von Haus und von Grund aus eschatologisch orientiert. Aber der sittliche Ernst des Neu-Testamentlichen Begriffes, die Beziehung auf die Macht und Herrschaft der Sünde einmal, auf die erlösende Liebe des himmlischen Vaters zum andern hat in den griechischen Mysterien so gut wie keine Analogie. Es unterliegt freilich auch keinem Zweifel, dass schon frühzeitig in griechisch-christlichen Kreisen die *σωτηρία* des Evangeliums von ihrem spezifisch-christlichen Charakter sehr viel eingebüsst hat.

Wir haben nun oben gezeigt, dass in den Mysterienkulten die Bezeichnung der Kultgottheiten als *σωτήρ, σωτῆρες, σώτειρα, σωτήριοι* sehr häufig ist und dass die in diesen Be-

[1]) Vgl. Anrich, S. 47 ff.
[2]) Anrich, a. a. O.

Digitized by Google

zeichnungen zum Ausdruck kommende Vorstellung ein wesentliches Moment im Charakter eben jener Kulte ausmacht. Auf der anderen Seite können wir die vielleicht auffallende Thatsache konstatieren, dass in den Grundschriften des N. T.'s (Evangelien und Paulus) Christus nie schlechthin den Titel σωτήρ trägt, — in der Weise also, wie er doch so häufig κύριος heisst. In einer solchen religiös-kultischen Verwendung finden wir das Wort σωτήρ hier nirgends. Es ist überhaupt verhältnismässig selten und steht nur als Subjekt oder Objekt eines Aussagesatzes, durch den die heilsgeschichtliche Bedeutung als σωτήρ erläutert wird (Lc. $2_{11}$ Joh. $4_{42}$; vgl. 1. Joh. $4_{14}$ Phil. $3_{20}$ Eph. $5_{23}$; auch Act. $5_{31}$, $13_{23}$). — Dagegen wird nun die einfache Bezeichnung Christi als σωτήρ sehr geläufig in den auf griechischem Boden entstandenen N. T.lichen Schriften; sie findet sich in den Pastoral-Briefen und 2. Petr. zusammen 9 mal [1]).

Man könnte diese Erscheinung erklären wollen, ohne auf das griechische Element irgend wie zu rekurrieren. Man könnte meinen, es sei nur das auf eine Formel und auf gottesdienstlichen Ausdruck gebrachte christliche Bewusstsein, wobei noch die Einwirkung des A. T.'s, resp. der LXX besonders in Betracht zu ziehen sei. [2]) — Indes, eine anderweitige Beobachtung scheint dem zu widersprechen.

In den Schriften der sog. apostolischen Väter nämlich findet sich jener Sprachgebrauch gerade in der Gruppe, die ein spezifisch-griechisches Gepräge trägt und von A. T. lichen Vorstellungskreisen am wenigsten aufgenommen hat, d. h. in der Ignatius-Gruppe.

Von denjenigen Schriften dagegen, die viel mehr als die Ignatius-Gruppe unter dem Einfluss des A. T.'s steht, hat der Barnabas-Brief σωτήρ neben Christus überhaupt nicht; des-

---

[1]) 2. Tim. $1_{10}$ Tit. $1_4$ $2_{13}$ $3_6$; 2 Petr. $1_1$ $1_{11}$ $2_{20}$ $3_2$ $3_{18}$.

[2]) In den LXX σωτήρ auf Gott 21 mal, wovon 3 auf die Apokryphen fallen. — In diesem jüdischen Kolorit heisst Gott ὁ σωτήρ μου im Lobgesang der Maria Lc. $1_{47}$.

Digitized by Google

gleichen nicht der 1. Clemens-Brief; nur in der Clemens-Homilie kommt σωτήρ einmal neben Christus vor[1]).

Auch der griechischem Wesen so fremd gegenüber stehende, vielmehr den praktischen Moralismus des Katholizismus antizipierende Hirte des Hermas hat kein „σωτήρ" für Christus aufzuweisen. — In der Ignatius-Gruppe dagegen (die kaum den vierten Teil von 1. Clem. + Barnab. + Herm. beträgt) heisst Christus sechsmal ὁ σωτήρ, resp. ὁ σωτὴρ ἡμῶν.[2])

Da nun die Basis der ignatianischen Auffassung des Christentums überhaupt die griechische Mystik ist[3]), so liegt es nahe, auch in dieser Bezeichnung Christi als des σωτήρ die Analogie zum Mysterienwesen ausgedrückt zu finden. Diese Auffassung wird aber u. E. dadurch als richtig erwiesen, dass sich allein von hier aus ein volles Verständnis für die „Gottheit" Christi bei Ignatius ergiebt. Dem σωτὴρ ἡμῶν entspricht nämlich bei Ignatius die andere Bezeichnung Christi als ὁ θεὸς ἡμῶν. — Hier haben wir — um der Deutlichkeit wegen unsere Ansicht zunächst in paradox zugespitzter Form auszusprechen — Christus als die Mysterien-Gottheit der Sonderkultgenossenschaft der Christen. Christus ist hier die besondere Kult-Gottheit, die ihren Mysten Hilfe und Heil gewährt; denn das ist der Gottesbegriff der Mysterien. — Wir meinen aber keineswegs, dass sich hierin erschöpft, was bei Ignatius unter der Gottheit Christi zu verstehen ist; spezifisch christliche Gedankenreihen treten vielmehr in den Vordergrund, wie das v. d. Goltz S. 21 ff. seiner Monographie u. E. richtig und treffend ausgeführt hat. Eben diese Ausführung zeigt indes andrerseits zugleich, dass doch für das Verständnis der Gottheit Christi bei Ignatius der rechte Schlüssel fehlt, wenn man

---

[1]) 2. Clem. $20_5$.

[2]) Eph. $1_1$, Magn. incript., Phil. $9_2$, Smyrn. $7_1$, Polyk. inscript., mart. Polyk. $19_2$.

[3]) Vgl. die Monographie von v. d. Goltz in Texte u. Unters. $XII_3$ S. 144f.

Digitized by Google

nicht die Auffassung Christi als der Mysterien-Gottheit, des θεὸς σωτήρ, zum Ausgangspunkt nimmt.

v. d. Goltz geht davon aus, dass, soweit Christo als dem Herrn göttliche Ehren zuerkannt werden, damit immer zugleich ein Verhältnis der Christen zu dem Vermittler ihres Heils ausgedrückt ist. Dies müsse daher auch bei der Bedeutung des Prädikats θεός berücksichtigt werden.

Unbestreitbar ist diese Beobachtung und diese Schlussfolgerung richtig. Wenn aber nun v. d. Goltz demgemäss der Gottheit Christi eine „rein religiös subjektive Bedeutung“[1]) zumessen will, wenn er in der Bezeichnung Christi als des θεὸς ἡμῶν nur zum Ausdruck kommen lassen will, dass „in Christo Gott als ewiges Heilsgut von den Christen erfasst und ergriffen“ werde, so ist das u. E. zu eng und erweist sich als zu eng dadurch, das es zu gewaltsamen Interpretationen und Korrekturen des Textes nötigt. — Die Behauptung: „wenn Eph. $15_3$ der Zusammenhang zeigt, dass θεὸς ἡμῶν (von Christus) zweifellos im prägnant subjektiven Sinne zu verstehen ist,[2]) so darf man es an den 7 anderen Stellen, wo es gleichfalls mit dem Genetiv ἡμῶν steht,[3]) nicht anders verstehen,“ ist voreilig. Vielmehr zeigt die Betrachtung dieser Stellen, dass der Begriff objektiver zu nehmen ist, als wie der Kontext von Eph. $15_3$ es erscheinen lässt; vgl. Eph. $18_2$ und Rm. $3_3$, wo von dem θεὸς ἡμῶν geschichtliche Thatsachen ausgesagt werden. — Dem entspricht, dass Smyrn. 1 Christus einfach als θεός bezeichnet wird: δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ἡμᾶς σοφίσαντα. Wenn v. d. Goltz dazu bemerkt: „Unmöglich ist auch hier unsere Auslegung nicht; denn einmal fehlt auch hier in dem Appositionssatz die subjektive Beziehung nicht, und dann trifft hier vor allem die

---

[1]) a. a. O. S. 24.

[2]) πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν.

[3]) Eph. inscr., Eph. $18_2$, Rm. inscr. (2 mal), Rm. $3_3$, Rm. $6_3$, Pol. $8_3$.

Digitized by Google

Beobachtung R. Rothes zu, dass gerade bei besonderer Gefühlssteigerung dem Bischof diese Bezeichnung Christi in die Feder kommt," so dürfte diese Auskunft kaum genügen. Bei Ignatius etwas auf Rechnung „besonderer Gefühlssteigerung" schreiben zu wollen, ist überhaupt misslich; wo ist bei ihm die Grenze zwischen besonderer und gewöhnlicher Gefühlssteigerung? Das Wort „subjektiv" aber verwendet, wie uns scheint, v. d. Goltz in etwas schillernder Bedeutung; eine gewisse subjektive Bedeutung fehlt schliesslich keinem Gottesbegriff, wo und wann immer er aufgestellt worden ist. — Wie Smyrn. 1, so wird Trall. $7_1$ Christus als *θεός* schlechthin bezeichnet; denn hier in den Worten *οὖσιν ἀχωρίστοις θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* das *θεοῦ* als späteren Zusatz streichen zu wollen, weil in cod A. (nach Lightfoot) das *θεοῦ*, in cod. g. das *Ἰησοῦ Χριστοῦ* fehlt (v. d. Goltz S. 25), ist methodisch unzulässig. Gerade die von einander abweichenden Korrekturen in A. und g. sichern *θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* als ursprüngliche Lesart![1])

Aus alledem ergiebt sich, dass wir für die ignatianische Wertung der Person Christi eine breitere Basis suchen müssen, als v. d. Goltz sie konstruiert, eine Basis, von der aus sich die objektive Gottheit Christi als ganz selbstverständlich ergiebt, und bei der doch das primäre Interesse dasjenige der Heilsbeschaffung ist. Eben diese Basis aber bietet der Gottesbegriff des griechischen Mysterienwesens.

Und nun lenken wir den Blick auf jene Gruppe N. T.licher Schriften zurück, in denen Christus gleichfalls als *σωτήρ* erscheint. Die Pastoralbriefe zeigen eine gewisse Verwandtschaft mit den Briefen der Ignatius-Gruppe (v. d. Goltz S. 130);

[1]) *θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist überliefert von G. und L. d. h. in der griechischen u. lateinischen Form der echten Ignatianen („the Middle form"). — A. ist die armenische Uebersetzung dieser. Zu bedenken ist noch und gegen v. d. Goltz anzuführen, dass g, d. h. der griechische Interpolator („the Greek in the Long form") Semi-Arianer ist! Denn wenn auch das Prädikat *θεός* für Christus an sich in keiner Weise gegen semiarianische Theologie verstösst, konnte doch in jenem Satz leicht die volle Homousie (=Tautusie) ausgesprochen zu sein scheinen.

Digitized by Google

andrerseits tragen sie doch einen viel weniger ausgeprägt griechischen Charakter. Und dass hier in der That die Bezeichnung Christi als *ὁ σωτὴρ ἡμῶν* in ganz anderem Masse als bei Ignatius auf A. T.liche Anschauungs- und Ausdrucks-Weise zurückgeht, erhellt deutlich daraus, dass hier auch Gott selbst als *ὁ σωτὴρ ἡμῶν* bezeichnet wird.[1]) — Eben dies scheint nun freilich sofort zu einem Fallstrick für unsere These über das ignatianische *θεὸς σωτήρ* zu werden; wird nicht die Bezeichnung Christi als *ὁ σωτὴρ ἡμῶν* in kultisch-terminologischer Weise, wird sie nicht aus den Pastoral-Briefen (d. h. aus der Form der Ausprägung des Christentums, die für uns durch die Pastoral-Briefe bezeugt ist) übernommen sein? Wir würden dies unbedenklich zugeben, wenn nicht ein neues Moment hinzukäme, das darauf zu führen scheint, dass auch in jener Gruppe von Schriften des N. T.'s bei der Bezeichnung Christi als *ὁ σωτὴρ ἡμῶν* die Vorstellungswelt des griechischen Mysterienwesens leise mithineingespielt hat. Auch hier nämlich tritt neben die Bezeichnung Christi als *ὁ σωτὴρ ἡμῶν* die andere *ὁ θεὸς ἡμῶν*. — Im 1. Verse des 2. Petr.-Briefes ist die Benennung Christi als *ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ σωτήρ* so auffallend, das die berufensten Kommentatoren das „*τοῦ θεοῦ ἡμῶν*“ für unecht halten wollten[2]); doch lässt die Text-Ueberlieferung die

[1]) 1. Tim. $1_1$ $2_3$ $4_{16}$; Tit. $1_3$ $2_{20}$ $3_4$.

[2]) z. B. Weiss, N. T.liche Theologie[5] p. 530; Einleitung i. d. N. T.[2] p. 446; — dagegen lässt derselbe in Textkrit. Untersuchungen zu den kath. Briefen (Texte u. Unt. $VIII_3$ S. 152) *τοῦ θεοῦ* stehen. — In *τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* das *θεός* auf Gott den Vater zu beziehen, (Weizs. and.), ist unmöglich; 2. Thess. $I_{12}$ *κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist aus dem Grunde nicht zu vergleichen, weil *κύριος*, auf Christus bezogen, auch sonst häufig ohne Artikel steht.

Angemerkt soll schliesslich noch sein, das die „Blutsverwandtschaft“ von 2. Petr. mit der Petrus-Apokalypse (s. Harnack, Texte u. Unt. $IX_2$ S. 54f.) unserer Auffassung günstig ist. Denn dass in der Petrus-Apokalypse orphische Vorstellungsreihen stark anklingen, kann u. E. nach Dieterichs (a. a. O.) scharfsinnigen Untersuchungen nicht geleugnet werden, mag man sich gegen seine einzelnen Aufstellungen auch vorsichtig verhalten.

Digitized by Google

Aenderung in *κυρίου* nicht zu. — Tit. $2_{13}$ kann in den Worten *προσδεχόμενοι . . τὴν ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ* nur Christus unter dem *μέγας θεός* verstanden werden. Hier führt gerade die Bezeichnung *ὁ μέγας θεός* auf die Vorstellungswelt der Mysterien.[1])

Joh. $20_{28}$ und 1. Joh. $5_{20}$ sind mit diesen Stellen nicht zu vergleichen; daher auch von dort aus unsere Auffassung nicht bekämpft werden kann. Denn dort liegt die auf dem Boden des Evangeliums wohl verständliche Vorstellung vor, dass Christus als Träger der Offenbarung Gottes selbst Gott ist. Das ist eine Betrachtungsweise, in die Ignatius seine ursprüngliche Vorstellungswelt erst umgebildet und hinaufgehoben hat. Wie in seiner ganzen „Theologie", so hat er auch bei seiner Fassung der Person Christi mit seinen griechischen Gedankenreihen nicht erst tabula rasa gemacht, um das Evangelium als ein von ihnen ganz unberührtes hinzunehmen; vielmehr gewährt er uns hier noch einen Durchblick in die Art und Weise, wie gerade die religiös interessierten Kreise Griechenlands sich die neue Gotteserkenntnis aneigneten.[2])

---

[1]) Nicht nur für die samothrakischen Götter war *μεγάλοι θεοί* stehende Bezeichnung (vgl. Lobeck, Aglaoph. 1243; — auch etymologisch = Kabiren (?)); sondern es war überhaupt terminus für Mysterien-Gottheiten. — Die eleusinischen Göttinnen heissen *μεγάλαι θεαί* bei Sophocl. Oed. Col. 688 und nach Paus. IV $1_{5,6,8}$ $2_6$ $3_{10}$ $14_1$ $15_7$ $16_2$ $20_5$ 27 müssen zu Andania Demeter und Kore offiziell diesen Titel geführt haben. Ob die auf der uns erhaltenen sog. Mysterien-Inschrift von Andania (c. 90 v. Chr.) genannten *μεγάλοι θεοί* die *μεγάλαι θεαί* später verdrängt haben, wie Sauppe annimmt (Gött. Ges. d. Wissch. VIII 219ff), oder neben jenen in den Kult aufgenommen sind (so Töpffer. Attische Geneal. 219ff.), mag dahingestellt bleiben. — Vgl. noch die *μεγάλη μήτηρ* in den phrygischen Mysterien. — Vgl. Maass, Orpheus, S. 69f.

[2]) Wir verweisen noch auf die Bemerkung Harnacks in Dogm.-G. I² S. 159, Anm. 2: „Die Zusammenstellung von *θεός* und *σωτήρ* in den Pastor.-Briefen ist sehr wichtig . . . Tit $2_{13}$ u. 2 Petr. $1_1$ ist das *ἡμῶν* besonders zu beachten. ‚*θεός σωτήρ*' ist übrigens auch eine antike Formel."

Digitized by Google

Zur Probe auf die Richtigkeit der hier vorgetragenen Ansicht werfen wir noch einen Blick auf den Gnostizismus: und zwar wählen wir zur Veranstaltung dieser Probe speziell die grösste und bedeutendste der gnostischen Sekten, die der Valentinianer.

Es darf nach den uns erhaltenen Quellen mit Zuversichtlichkeit behauptet werden, dass die spezifische Benennung Christi bei diesen Gnostikern diejenige als *σωτήρ* war. In dem Umfange, in dem bei ihnen dieser Name verwandt wurde, und so nachdrücklich und absichtlich, wie er gebraucht wurde, geschah dasselbe in den weiten Kreisen der Grosskirche ihrer Zeit keineswegs. Jene waren sich des wohl bewusst, und den Männern der Grosskirche entging es nicht. In der letzteren war seit den Tagen des Apostels Paulus die vorherrschende Bezeichnung Christi: *ὁ κύριος*. Der in diesem Worte liegende Begriff — der des erhöhten Herrn im Himmel — war der am meisten charakteristische Begriff im Glaubensleben jener Christen. Ganz anders bei den Valentinianern; ihnen schien der Name *ὁ κύριος* die Bedeutung, die der Herr für sie hatte, so wenig zu charakterisieren, dass sie denselben im Gegensatz zur Grosskirche recht absichtlich vermieden. Irenäus meldet es uns ausdrücklich: *οὐδὲ γὰρ κύριον ὀνομάζειν αὐτὸν θέλουσι.* Der Name aber, der bei den Valentinianern an die Stelle des *ὁ κύριος* trat, war: *ὁ σωτήρ.*[1]) — In den Schriften, die das Leben des Herrn berichten, redet und handelt *ὁ σωτήρ,* nicht *ὁ κύριος.* „*ὁ σωτήρ*“ und „*ὁ ἀπόστολος*“ *(Παῦλος)*: dies sind die technischen Bezeichnungen für die beiden Bestandteile des valentinianischen Neu-Testamentlichen Kanons; die Bezeichnung als „*τὸ εὐαγγέλιον*“ und „*ὁ ἀπόστολος* tritt dahinter durchaus zurück. Irenäus überliefert uns aus der von ihm eingesehenen Quellenschrift der ptolemäischen Valentinianer zwei Citatenkomplexe, wie sie von jenen Gnostikern zur Bekräftigung ihrer Lehrmeinungen

---

[1]) Iren. I $1_3$: *καὶ διὰ τοῦτο τὸν σωτῆρα λέγουσιν — οὐδὲ γὰρ κύριον ὀνομάζειν αὐτὸν θέλουσι — τριάκοντα ἔτεσι κατὰ τὸ φανερὸν μηδὲν πεποιηκέναι.*

Digitized by Google

zusammengestellt worden waren. *ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι,* sagt Irenäus am Schluss des ersten Citatengefüges.[1]) Sehen wir auf die vorangehenden Citate selbst, so finden wir, dass sie abwechselnd mit *ὁ σωτήρ* und *ὁ Παῦλος* eingeführt werden: I 3$_1$ *φανερῶς μὲν μὴ εἰρῆσθαι, . . . , μυστηριωδῶς δὲ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος . . . μεμηνῦσθαι, — καὶ τὸν Παῦλον φανερώτατα λέγουσι τούσδε αἰῶνας ὀνομάζειν*, und ebenso in den folgenden Paragraphen. Die zweite (auf den zweiten Akt des valentinianischen Weltdramas bezügliche) Citatenreihe leitet Irenäus mit den Worten ein, dass die *ὑπόθεσις* jener Gnostiker zwar eine solche sei, *ἣν οὔτε . . . ὁ κύριος ἐδίδαξεν, οὔτε ἀπόστολοι παρέδωκαν,* dass die Valentinianer aber *προσαρμόζειν πειρῶνται τοῖς εἰρημένοις ἤτοι παραβολὰς κυριακὰς . . . ἢ λόγους ἀποστολικούς.*[2]) Nun folgen die Beispiele, und da handelt es sich wieder um die Grössen *ὁ σωτήρ*[3]) und *ὁ Παῦλος,* beispielsweise I 8$_4$: *τὸ ὄνομα δὲ αὐτῆς μεμηνῦσθαι ὑπὸ τοῦ σωτῆρος ἐν τῷ εἰρηκέναι· . . . καὶ ὑπὸ Παύλου δὲ οὕτως· . . .* — Das aus der Quellenschrift des Irenäus abgeleitete Ergebnis bestätigen die übrigen in Betracht kommenden Quellen. Ptolemäus sagt in der Einleitung seines Briefes an die Flora[4]), er werde seine Darlegungen *ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων* beweisen. Nachdem dann im Verlauf der Untersuchung *οἱ τοῦ σωτῆρος λόγοι* zahlreich zitiert worden sind, beschliesst Ptolemäus den Brief, nicht ohne ausdrücklich hervorzuheben: *μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ.* — In den Excerpta ex Theodoto werden die Evangelien-Citate gleichfalls durch Formeln wie *λέγει ὁ σωτήρ* und ähnl. eingeleitet; vgl. § 3, 5, 41, 51; § 52 u. 67 stehen *ὁ σωτήρ* und *ὁ Παῦλος* nebeneinander.[5]) — Auch in der

[1]) I 3$_6$.

[2]) I 8$_1$.

[3]) Ein gelegentliches *ὁ κύριος* in der Citationsformel (vergl. I 8$_2$) werden wir auf Rechnung des Irenäus zu schreiben haben.

[4]) Erhalten bei Epiphanius haer. 33$_3$ ff.

[5]) § 3,4 1, 51, 52 und 67 enthalten nach Zahn valentinianisches Gut. § 5 weist er dem Clemens zu; u. E. mit Unrecht; wir halten auch § 4



Digitized by Google

Quellenschrift des Hippolyt über die (spätere Entwicklungsform der) Valentinianer begegnet noch die Einteilung des Neu-Testamentlichen Kanons in ὁ σωτήρ und ὁ Παῦλος, vgl. Philosoph. VI $2_{35}$ [1]).

Diese technische Bezeichnung des Evangelien-Teils des Kanons durch „ὁ σωτήρ" bestätigt es aufs unanfechtbarste, dass für diese Gnostiker der Begriff des θεὸς σωτήρ der ausschlaggebende, d. h. derjenige war, unter dem sie die neue Religion betrachteten und in ihre sonstigen Gedankenreihen und Gefühlsweisen eingliederten. — Und es ist charakteristisch, dass die Einführung der stehenden Bezeichnung des Herrn als ὁ σωτήρ vorzüglich durch Vermittlung der alexandrinischen Theologie d. h. der „Grosskirchlichen Gnosis" erfolgt zu sein scheint.[2])

## VI. θεὸς μονογενής.

Das Wort μονογενής spielt bei den Gnostikern in ihrer Aeonen-Götter-Terminologie eine grosse Rolle. — Dass es keineswegs hauptsächlich für den Christus verwandt wird, könnte zunächst auffallen, ist aber eine Thatsache; es sei hier nur auf die Valentinianer des Irenäus (Iren. I $1_1$ ff.), die Barbelo-Gnostiker (Iren. I. $29_4$) und auf das „II. koptisch-

und 5 für valentinianisch. — Ueber die Frage, welche Stücke in den Excerpta valentinianisches Gut enthalten und welche dem Clemens zuzuschreiben sind, s. Zahn, Forsch. z. Gesch. d. N. T.chen Kan. III 114 ff.

[1]) Dasselbe gilt von den Quellen-Auszügen der Philosophumena über die Naassener, Peraten, Sethianer, Iustin- und Monoimus-Gnostiker. — Wir beschränken uns auf diese kurze Anmerkung, da die hier genannten Gnostiker zu den Valentinianern nur in lockerer Beziehung stehen. Stähelins ungünstiges Urteil über die bezügl. Quellen der Philosoph. (s. seine Untersuchung in Texte und Unters. $VI_3$) teilen wir nicht.

[2]) Bei Clemens Al., erst recht bei Origenes ist die Bezeichnung Christi als ὁ σωτήρ geläufig. Man durchblättere die Kommentare des Origenes.

Digitized by Google

gnostische Werk“ des cod. Brucianus verwiesen. Es darf daher nicht einfach gesagt werden, der gnostische „Monogenes“ sei aus der urchristlichen Terminologie entnommen[1]); vielmehr müssen wir diesen Aeonen (Götter) -Namen mit den anderen des genannten gnostischen Werkes, wie also *ἀπέραντος, ἄῤῥητος, ἀχώρητος, ἀγέννητος, παντοπάτωρ, προπάτωρ, αὐτοπάτωρ* in eine Reihe stellen. Dass er auch nicht nur die Bezeichnung eines thatsächlichen Verhältnisses ist, liegt auf der Hand, wenn, wie bei den Valentinianern, der 5. Sohn desselben Elternpaares *μονογενής* heisst.

Um aber die Herkunft jenes terminus zu ermitteln, müssen wir eine genauere Untersuchung anstellen. Wir lenken unsere Aufmerksamkeit auf die 30 Aeonennamen des von Irenäus im Anfang seines Werkes überlieferten valentinianischen (ptolemäischen) Systems:

Ogdoas:

| | |
|---|---|
| *Προπάτωρ [Βυθός]* | *Ἔννοια [Χάρις, Σιγή]* |
| *Μονογενής [Νοῦς]* | *Ἀλήθεια* |
| *Λόγος* | *Ζωή* |
| *Ἄνθρωπος* | *Ἐκκλησία.* |

Dekas:

| | |
|---|---|
| *Βύθιος* | *Μίξις* |
| *Ἀγήρατος* | *Ἕνωσις* |
| *Αὐτοφυής* | *Ἡδονή* |
| *Ἀκίνητος* | *Σύγκρασις* |
| *Μονογενής* | *Μακαρία.* |

Dodekas:

| | |
|---|---|
| *Παράκλητος* | *Πίστις* |
| *Πατρικός* | *Ἐλπίς* |
| *Μητρικός* | *Ἀγάπη* |
| *Ἀείνους* | *Σύνεσις* |
| *Ἐκκλησιαστικός* | *Μακαριότης* |
| *Θελητός* | *Σοφία.* |

Die Namen in den drei Reihen tragen verschiedenen

[1]) Ueber den Monogenes der ersten valentinianischen Reihe vgl. S. 119.



Digitized by Google

Charakter; die der Ogdoas sind mit Ausnahme der ersten Syzygie (die eben als erste auch äusserlich den eigentlich gnostischen Charakter nicht verbergen kann) biblischer Herkunft; diejenigen der Dodekas sind teils gleichfalls der Bibel entnommen, teils sind es Worte, deren Bildung resp. Anwendung bei Zugrundelegung der vorhergehenden 18 Namen durchsichtig ist. Anders verhält es sich mit der mittleren Reihe, der Dekas. Es fällt hier zunächst auf, dass die Namen der weiblichen Glieder gar keine selbständige Bedeutung haben, es sind nur Bezeichnungen für die geschlechtliche Zusammengehörigkeit. Für *μίξις, ἕνωσις* und *σύγκρασις* ist das klar; demnach müssen auch die beiden anderen Worte so gefasst werden, wenn anders es möglich ist. Dass dies bei *ἡδονή* der Fall ist, ergiebt sich von selbst und die Lexika bieten Belege; für *μακαρία* verweisen wir auf Hippol. Philos. $V_7$, Duncker 140: *ἐν γὰρ τούτοις τοῖς λόγοις* (Röm. I 23—25) *ὅλον φασὶν συνέχεσθαι τὸ κρύφιον αὐτῶν καὶ ἄρρητον τῆς μακαρίας μυστήριον ἡδονῆς.* Bestätigt wird unsere Auffassung durch die Form der Benennung bei Epiphanius, haer. $31_2$ [und $_6$]. Während nämlich hier die männlichen Glieder der Dekas mit denen bei Irenäus zusammenfallen, trifft das bei den weiblichen in einem Falle nicht zu[1]). Es fehlt die *μακαρία* — dafür aber rangiert eine *ἑνότης!* und nun vergleiche man ebenda cap. 5: *μετὰ τοῦτο δὲ ἡ Σιγὴ φυσικὴν ἑνότητα φωτὸς προενεγκαμένη σὺν τῷ Ἀνθρώπῳ καὶ ἀναδείκνυσι τὴν Ἀλήθειαν.*[2])

Schon die im Vorstehenden besprochene Beobachtung ist für die in Frage stehende Aeonengruppe — die Dekas — bezeichnend; der Begriff der Syzygie erscheint hier noch in grösserer Ursprünglichkeit; die Mannweiblichkeit ist nur in

---

[1]) In cap. 6 Anf. ist die *Γνῶσις* zweifellos falsche Lesart für *Ἕνωσις*, was cap. 2 und 5 richtig überliefert ist.

[2]) Es sei noch darauf hingewiesen, dass diese valentinianische Quelle die Namen der Dekas hinter denen der Dodekas bringt; eine Anordnung, welche unserer oben ausgesprochenen Ansicht über die verschiedene Herkunft der Namen der Dekas gegenüber denen der Ogdoas und Dodekas günstig ist.

Digitized by Google

ihre Bestandteile auseinander gelegt. Dieser Umstand führt uns schon darauf, den Ursprung der ganzen Gruppe im Orphismus zu suchen. Das wird aber durch nähere Betrachtung der männlichen Namen durchaus bestätigt. Unverkennbar orphisches Gepräge trägt zunächst der *αὐτοφυής*.[1]) Auch *ἀκίνητος* und *ἀγήρατος* — von göttlichen Wesen ausgesagt — verraten den orphischen Vorstellungskreis; für die orphischen Theogonien, in denen es sich mannigfach um Thronwechsel handelt, mussten diese Worte von grosser Bedeutung sein. Wir belegen *ἀκίνητος* in orphischen Versen, die Macrobius I 18 $_{12}$ überliefert hat[2]); — *ἀγήρατος* in der nach Hieronymus und Hellanikus benannten Theogonie: . . . *δράκοντα δὲ εἶναι, . . ὠνομιάσθαί δὲ χρόνον ἀγήρατον καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτόν*[3]). —

Was den *βύθιος* betrifft, so galt der berühmte Phanes als dem *βύθος* oder *χάος* entsprossen[4]).

Nach dem bisher Gesagten, glauben wir, dürfte man dem Schlusse, dass auch *μονογενής* ein orphischer terminus sei, nicht ausweichen, selbst wenn wir ihn nicht mehr nachweisen könnten. Nun ist aber das letztere nicht nur möglich, sondern der terminus hat sogar im Mysterienwesen eine grosse Rolle gespielt. — Zunächst wollen wir aber noch einmal darauf hinweisen, dass auch der terminus *πρωτόγονος* sich in orphischen Kreisen grosser Beliebtheit erfreute[5]), da dieser terminus bereits für *μονογενής* präjudiziert, insofern aus dem „Erstgeborenen" leicht der „Einzige" wird.

---

[1]) Hymn. orph. $8_3$ $12_9$; vgl. die orphischen termini *αὐτοπάτωρ, αὐτογενής, αὐτογένεθλος.*

[2]) Abel, fragm. 167; Lobeck p. 497:

*τήκων αἰθέρα δῖον ἀκίνητον πρὶν ἐόντα*
*ἐξανέφηνε θεοῖς δῶρον κάλλιστον ἰδέσθαι,*
*ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον*
*Εὐβουλῆά τ' ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἀρίδηλον.*

[3]) Abel, fragm. 36.

[4]) Vgl. Abel, fragm. 37; Lobek. p. 473.

[5]) Die Stellen für Phanes oben S. 85; Kore: Paus. I $31_4$ IV $1_8$ (inschriftlich); Dionysos: hym. orph. $30_2$ $52_6$; dann in den orph. Hymnen auch auf andere Gottheiten übertragen: $10_5$ $12_{10}$ $14_1$ $25_2$. — *Πρωτόγονος*

Digitized by Google

Aber wie schon gesagt, auch *μονογενής* ist als stehender terminus für Mysteriengötter zu belegen.

Proclus bemerkt in Tim. II 139: *καὶ γὰρ ὁ θεολόγος τὴν Κόρην μονογένειαν εἴωθε προσαγορεύειν*[1]). Da wir in hymn. orph. $29_2$ einen Beleg haben, werden wir ihm auch das *εἴωθε* glauben müssen. — Dass wir es aber hier nicht mit einem jener nichtssagenden epitheta ornantia zu thun haben, die man in dieser Litteraturgattung ins Unendliche zu häufen liebte, sondern vielmehr mit einem jener termini, die sich in der orphischen Litteratur seit alter Zeit her erhalten haben, zeigt das Vorkommen desselben in dem orphischen Hekate-Teil der sog. hesiodischen Theogonie[2]). — In unserer Sammlung orphischer Hymnen erscheint er noch zweimal: $32_1$ (auf Athene), $40_{16}$ (auf Demeter). — Für andere als orphische oder Mysterien-Gottheiten ist *μονογενής* u. W. nicht zu belegen; jedenfalls nicht aus den Inschriften, noch aus den griechischen Dichtern[3]). — Ausser den schon angeführten Stellen nennen wir für *μονογενής* noch Apollonius Rhod. III $_{847}$ *(Κόρη)* und III $_{1035}$ *(Ἑκάτη)*; auch in den Zauberpapyri finden wir das Wort als terminus[4]).

Wenn wir also schon oben aus dem Charakter der vier übrigen männlichen Glieder der valentinianischen Dekas auch für den *μονογενής* orphische Herkunft annehmen zu müssen glaubten, so werden wir jetzt, nachdem wir den *μονογενής* direkt als orphisch erwiesen haben, darin einen neuen Beweis für den orphischen Charakter der ganzen

---

wird aber auch absolut, nicht nur als Adjektiv gebraucht, vgl. O. Kern, de Orph. Pherec. Epim. theogon. p. 13. — Der *πρωτόγονος* auf einem der Grabtäfelchen aus Unter-Italien scheint selbständig neben Phanes zu stehen, vgl. Rohde, Psyche 409.

[1]) Lobeck p. 545; Abel fragm. 185.

[2]) 426, 448.

[3]) Letzteres auf Grund einer Durchsicht der Zusammenstellungen von Bruchmann, epitheta deorum, quae apud poetas graec. leguntur. Supplem.-Band zu Roscher.

[4]) So pap. Paris. v. 1585 in einer Anrufung des grossen *παντοκράτωρ θεός*; vgl. pap. V. von Leiden 5. 34. —

Digitized by Google

Dekas erblicken müssen. Dadurch wiederum gewinnt die These für den *μονογενής* als solchen an Sicherheit. An zufällige Uebereinstimmung kann nicht mehr gedacht werden: der valentinianische *μονογενής* ist orphischen Ursprungs.

Doch wir haben bisher nur über den *μονογενής* der Dekas gehandelt; aber auch in der Ogdoas rangiert ein *μονογενής*: den Nus nämlich nennen sie auch Monogenes, Pater und Arche des Alls[1]). — Und für diesen Monogenes haben sich die Valentinianer auf das Johannes-Evangelium berufen[2]). Aus dieser letzteren Thatsache wird man aber gegen unsere obige Deduktion keinen Einwand konstruieren dürfen; denn da es an sich sehr unwahrscheinlich ist, dass ursprünglich 2 männliche Glieder der 30 Aeonen genau die gleichen Namen trugen, da ausserdem für den Monogenes der Ogdoas Nus als ursprünglicher Name angegeben wird[3]), da auch in der valentinianischen Quelle bei Epiphanius haer. $31_2$ das männliche Glied der 2. Syzygie einfach *Νοῦς* heisst, so dass nur ein *Μονογενής* gezählt wird, der dem *Βύθιος, Ἀγήρατος, Αὐτοφυής* und *Ἀκίνητος* koordinierte[4]), — so folgt aus alledem, dass auf den Nus der Ogdoas der Name Monogenes erst später übertragen worden ist, um für die Ogdoas lauter Namen zu erhalten, die im Prolog des Johannes-Ev. zu finden sind. So urteilt auch Hilgenfeld in der Ketzergeschichte des Urchristentums S. 351.

Ueber den orphischen terminus selbst (*Μονογενής, Θεὸς μονογενής*) bemerken wir im Anschluss an das oben Gesagte noch folgendes: Wenngleich das Wort *μονογενής* im Griechischen häufig ist, haben wir doch ein gutes Recht, hier von einem „orphischen terminus" zu reden. Denn das Wort auf

---

[1]) Iren. $I_1$ u. ö.: *τὸν δὲ Νοῦν τοῦτον καὶ Μονογενῆ καλοῦσι κ. τ. λ.*

[2]) Iren. I $8_5$; Clem. Al. exc. ex Theodoto 6, ed. Dind. III $_{426}$.

[3]) Iren. a. a. O.: *τὸν δὲ Νοῦν τοῦτον καὶ Μονογενῆ καλοῦσι.*

[4]) Die hier und oben über die Aeonennamen der valentinianischen Quelle des Epiphanius gemachten Bemerkungen sprechen dafür, über diese Quelle nicht so abzuurteilen wie Heinrici [Valent. Gnosis S. 17] gethan hat (vgl. Harnack, Litt.-Gesch. I. S. 178).

Digitized by Google

Götter anzuwenden, ist ein Charakteristikum der Orphiker. Ursprünglich ist es natürlich die Bezeichnung für Kore gewesen. Dann aber wird es (— echt orphisch —) auf andere Gottheiten übertragen und ohne jede Rücksicht auf die Berechtigung der Anwendung gemäss der eigentlichen Bedeutung verwandt; wie es sich aus der Benutzung für Demeter und wie es sich besonders bei Betrachtung der 2. valentinianischen Aeonenreihe ergiebt. *Μονογενής* ist also hier zur Bezeichnung einer „einzigartigen", einer „gewaltigen" Gottheit geworden, es ist geradezu terminus für „Mysteriengottheit" geworden[1]). Es muss darin ziemlich dasselbe zum Ausdruck gekommen sein, was sonst der terminus *„μεγάλοι θεοί"* (vgl. oben S. 111) besagte. Bei den Valentinianern gehen dem *μονογενής* ein *ἀγήρατος*, ein *αὐτοφυής* und ein *ἀκίνητος* voran, also lauter Namen, die eine hervorragende Sonderstellung und eine besondere Kraftwirksamkeit bezeichnen.

Wenn nun aber der ursprüngliche valentinianische Mono-

---

[1]) *Μονογενής* hiess nach Epiphanius auch der Mysteriengott in dem Kore-Fest zu Petra in Arabien (überliefert im cod. Marcianus 125 zu haeres. 51, edid. Oehler im Philologus XVI). Mit dieser Feier, die aus Alexandria nach Petra gekommen war, und deren Mittelpunkt der Satz bei Epiphanius angiebt: *‚ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη . . . ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα'* müssen wir zusammenstellen, was Hippolyt über die Feier der Eleusinien berichtet: Philos. $V_{28}$, Dunck.' p. 164: *αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης . . . νυκτὶ ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν.* Dass es sich in jener Kore-Feier um einen wirklichen Mysterienkult handelt, ist sicher; und die beiden Zeugnisse bei Hippolyt und Epiphanius stützen sich gegenseitig. Dann haben wir also ein Zeugnis, dass in einem Filialkult der Eleusinien (— in Alexandria waren die Gebräuche der attischen Eleusinien seit Ptolemäus Philadelphus eingeführt —) der Mysteriengott einfach *Μονογενής* hiess. — Dass dieser Name erst auf Rechnung eines Einflusses des Christentums zu setzen sei, braucht nach dem Obigen nicht angenommen zu werden. Usener wollte das Fest allerdings als christl.-gnostisches betrachtet wissen (Religionsgesch. Unters. $I_{27}$ f.); doch dürften Lagarde, Mitteilungen $4_{302}$ ff. u. C. Schmidt, Gött. Gel. Anz. $1892_{881}$ mit der Annahme, dass es sich vielmehr um ein rein heidnisches Fest handele, Recht behalten.

Digitized by Google

genes orphisch ist, alsdann mit Bezug auf das Joh.-Evang. ein höherer Aeon denselben Namen erhalten hat, so kann man der Annahme nicht entgehen, dass diese Gnostiker auch bei dem *μονογενής* des Joh.-Evang. den orphischen terminus mitdurchklingen hörten. Das muss um so mehr der Fall gewesen sein, wenn hier von einem *μονογενὴς θεός* die Rede war[1]), also ein Ausdruck vorkam, der in der Mysteriensprache terminus für die Heilsgottheit (= Mysteriengottheit) war. Und das wird dann bei anderen ebenso gewesen sein, da ja von einer unüberbrückbaren Kluft, die etwa zwischen dem Gnostizismus und dem Vulgärchristentum bestanden hätte, keine Rede sein kann, eine der Hauptvermittelungsrollen aber zweifellos gerade das Mysterienwesen einnahm. Sollte es z. B. Zufall sein, dass Clemens Al. die stark an das Orphische gemahnende Vorstellung: *ὁ θεὸς ἐθηλύνθη* unmittelbar im Anschluss an Joh. $I_{18}$ einführt?[2]).

Dass ein *μονογενὴς θεός* für die christliche Religion im Mittelpunkt des Interesses stand, muss zu einer Zeit, da das Mysterienwesen blühte, bedeutungsvoll gewesen sein. Vielfach wird das genuin-Christliche unter dieser Analogie gelitten haben, aber sie wird auch eine Brücke gewesen sein, die vom Niederen zum Höheren führte. Wir können das beweisen.

Ein berühmtes, im Altertum vielcitiertes orphisches Gedicht (der *ἱερὸς λόγος*): *φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ'ἐπίθεσθε βέβηλοι κ. τ. λ.* ist im 2. Jahrhundert [vor Clemens Al.[3])] durch Interpolation zu einem christlichen gemacht

[1]) Dass die Valentinianer Joh. $I_{18}$ so lasen, darüber Hort, Two dissertations, Cantabr. a. London 1876, p. 30 ff.

[2]) De divit. serv. 37: *τί γὰρ ἔτι δεῖ θεῷ τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια; καὶ τότε ἐποπτεύσει τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ὃν ὁ μονογενὴς υἱὸς θεὸς μόνος ἐξηγήσατο· ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη καὶ δι' ἀγάπην ἡμῖν ἐθηλύνθη καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ ἡμῖν συμπαθὲς γέγονε μήτηρ. ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη καὶ τούτου μέγα σημεῖον, ὃν αὐτὸς ἐγέννησε ἐξ αὐτοῦ κ. τ. λ.*

[3]) Denn schon bei Clemens Al. Strom. V $14_{123}$ (Dind. $III_{104}$) finden sich die interpolierten Verse; — die kürzere Form bei Ps.-Iustin cohort. 15 und Ps.-Iustin de monarch. 2. — Eine noch mehr interpolierte Euseb. praep. ev. $XIII_{12}$ ($II_{191}$ Dind); — vgl. Lobeck p. 438 ff.

Digitized by Google

worden. — Im Anschluss an Verse, die in der Weise des jüngeren Orphismus davon handeln, dass den einen höchsten Gott ein menschliches Auge nicht schauen könne:

*αὐτὸν δ'οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται·*
*πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὅσσοις*
*μικραί, ἐπεὶ σάρκες τε καὶ ὀστέα ἐμπεφύασιν.*
*οὐ γάρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα,*

— wurde interpoliert:

*εἰ μὴ μουνογενής τις ἀπορρῶξ φύλου ἄνωθεν*
*Χαλδαίων κ. τ. λ.*

Durch Anwendung des terminus *μονογενής* auf Christus[1]) hat der betreffende Verfasser die christliche Interpolation seinen Lesern einschmeicheln können.[2]) So also wurde Leuten, die in den Vorstellungskreisen griechischen Mysterienwesens aufgewachsen waren, das Christentum vermittelt, — vielleicht auf eine gefährliche Weise, immerhin wurde es ihnen vermittelt. — Und sollte nicht der hier ausgesprochene Gedanke auch zur Erklärung jener auffallenden Thatsache mitherbeigezogen werden dürfen und müssen, dass die Bezeichnung Christi als *μονογενὴς θεός*, obgleich sie sich in der christlichen Urlitteratur nur einmal, und selbst das eine Mal nur in schwankender Lesart findet, dennoch in den nachfolgenden Jahrhunderten in der griechischen Welt so stark kultiviert worden ist, wie es Hort in der (S. 121 Anm. 1) angezogenen Dissertation aufgezeigt hat?

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. — Wir könnten erwarten, dass die Bezeichnung Christi als *υἱὸς μονογενής* im N. T. eine geläufige wäre. Wir würden darin nichts irgendwie Befremdliches finden können[3]). Aber es ist nicht der Fall. Nur in den johanneischen Schriften begegnet der Ausdruck und zwar auch im ganzen

[1]) S. Zusatz I auf S. 125 ff.

[2]) S. Zusatz II auf S. 129 ff.

[3]) Das Wort findet sich in den LXX achtmal: Ps. $21_{21}$ $24_{17}$ $34_{20}$ Richt. $11_{34}$ Tob. $3_{15}$ $6_{9}$ $7_{22}$ $8_{12}$, und hat hier einfach die Bedeutung von unicus.

Digitized by Google

nur fünfmal ($I_{18}$ miteingerechnet). Nun steht aber im Prolog (v. 18) nach einer Reihe guter Handschriften *μονογενὴς θεός*[1]), und diese Lesart ist, wie schon hervorgehoben, in der alten Kirche des Orients sehr allgemein verbreitet gewesen.

Dass dieser Ausdruck *θεὸς μονογενής* für das Joh.-Evang. ganz auffallend sei, ist oft behauptet worden und wird noch behauptet.[2]) Und man wird sich dem nicht ganz verschliessen können. Andrerseits ist allerdings nachgewiesen, dass gerade in dem *μονογενὴς θεός* die spezifisch-johanneische Auffassung von der Person Christi zum klarsten Ausdruck komme.[3]) Man könnte versucht sein, die demnach vorliegende Schwierigkeit dadurch zu lösen und den Streit der Gelehrten dadurch zu schlichten, dass man zwischen dem sprachlichen Ausdruck als solchem und der ihm beim Verfasser zukommenden Bedeutung unterscheidet.

Harnack hat in dem genannten Aufsatz aufs evidenteste dargethan, dass man in dem Prolog zum Joh.-Evang. nicht den eigentlichen Schlüssel für die nachfolgende Darstellung des Lebens Jesu sehen dürfe, dass speziell der dort aufgenommene Logos-Begriff nicht als Mittel angewandt worden ist, um durch ihn die Person Christi zum Verständnis zu bringen, sondern dass vielmehr dieser Begriff nur einleitend als eine nun einmal geläufige Grösse aufgegriffen worden ist, um mit etwas Bekanntem zu beginnen, die aber alsdann nicht weiter verwendet wird. Aufgenommen ist der *λόγος*-Begriff aus der hellenistischen Religionsphilosophie, dem einen Hauptgebiet der damaligen religiös-interessierten griechischen Welt; das andere bildete das Mysterienwesen.

---

[1]) Sin. B C L 33; Pesch. und kopt. Uebers.

[2]) Grimm, Lex. Gr.-Lat. 3te Aufl. nach Keil und Luthardt: a johanneo sentiendi dicendique modo absona et absurda lectio. Ebenso auch Thyer, Greek Lexikon of New Test.

[3]) Weiss, Kommentar z. St. — Harnack, Ztschr. f. Th. u. K. II S. 189 ff; besonders S. 215 Anm. 2; — auch schon Hort, a. a. O. p. 12 ff; p. 18: the whole Prologue leads up to it and, to say the least, suffers in unity, if it is taken away.

Digitized by Google

Wie nun, wenn auch den Anhängern dieses im Prolog vorab eine Handhabe geboten werden sollte, dem christlichen Anschauungskreis näher zu treten, und wenn deshalb, wie am Anfang der Logos-Begriff aufgenommen ist, so am Schluss Christus als ein μονογενὴς θεός hingestellt und damit jenen Gottheiten parallel gestellt wird, die ihren Mysten im Diesseits Schutz und Hilfe, im Jenseits das Heil verschaffen? — Dass dieser Begriff dem Verfasser sich leichter vermittelte (vgl. v. 14), ihm für seine eigene Anschauung mehr leistete, als der des λόγος, und dass er daher wenigstens das μονογενής auch sonst gebrauchte, könnte keinen Grund dagegen abgeben, ihn mit dem λόγος auf eine Linie zu setzen. Dafür schiene aber fast der Umstand zu sprechen, dass, obgleich der Begriff rein johanneisch aufgefasst und verstanden werden kann und obgleich er — so verstanden — die Hauptstücke der johanneischen Christologie in knappster und treffendster Weise zusammenfasst, er trotzdem ausserhalb des Prologs nicht wieder gebraucht wird.

Indes die hier vorgetragene Interpretation will uns selbst wenig wahrscheinlich erscheinen. Der ganze Charakter des Joh.-Evang. spricht dagegen und der Vergleich mit dem λόγος-Begriff verliert dadurch seine Bedeutung, dass mit jenem der Prolog wirklich eingeleitet wird, während der μονογενὴς θεός den Abschluss desselben bildet, nachdem schon spezifisch-christliche Gedankenreihen in den Vordergrund getreten sind.

Dann aber bleibt u. E. nach allem Vorausgehenden nichts übrig, als die Lesart μονογενὴς θεός trotz der verhältnismässig guten Bezeugung für nichtursprünglich zu halten. Aus welchen Kreisen sie in den Text gekommen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Erstmalig bezeugt wird sie für die Valentinianer von Irenäus.[1]) Gerade die Valentinianer aber haben, wie wir oben gesehen, den orphischen θεὸς μονογενής in ihre Aeonenreihen hinübergenommen. Nächst den Valentinianern sind Clemens Al. und Origenes

[1]) IV $20_{11}$.

Digitized by Google

die ältesten Zeugen für jene Lesart. Das alles weist darauf hin, dass sie in Aegypten, wo der Orphismus damals in Blüte gestanden haben muss, zuerst in den Text des Joh.-Evang. eingestellt worden ist. — Es erscheint uns als eine Bestätigung unserer Ansicht, dass Bousset von ganz anderen Erwägungen aus — nämlich von solchen rein textkritischer Art — zu demselben Resultat gelangt ist.[1])

## Zusatz I.

**Zu dem *μονογενής* in fragm. Orph. 5 u. 6 [nach Abel].**

Der ganze Einschub lautet:

*εἰ μὴ μουνογενής τις ἀπορρὰξ φύλου ἄνωθεν*
*Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης,*
*καὶ σφαίρης κίνημι' ἀμφὶ χθόνα ὡς περιτέλλει*
*κυκλοτερές, ἐν ἴσῳ τε κατὰ σφέτερον κνώδακα.*
*πνεύματι δ'ἡνιοχεῖ περί τ'ἠέρα καὶ περὶ χεῦμα.*

Unter dem „*μουνογενής τις*" wird meist Abraham verstanden, (vgl. Fabricius, cod. apocr. veter. test. $I_{867}$ nebst Anmerkung aus Hugo Grotius; Lobeck Aglaophamus 442 Anmk.), was Clemens Al. an die Hand giebt[2]). Letzterer ist zu dieser Vermutung augenscheinlich durch die Angabe der chaldäischen Herkunft geführt worden. Aber „Chaldäer" war eine allgemeine Bezeichnung für alle aus dem Orient stammenden Weisen. Und gerade alles Religiöse wurde auf die Chaldäer zurückgeführt. So schreibt Pausanias etwa zu derselben Zeit, da die Fälschung stattgefunden haben wird: *ἐγὼ δὲ Χαλδαίους καὶ Ἰνδῶν τοὺς μάγους πρώτους*

---

[1]) Textkrit. Studien zum N. T. in Texte u. Unters. $XI_3$, 1894, S. 102.

[2]) Strom. V $14_{124}$: *αὖθίς τε περὶ τοῦ θεοῦ ἀόρατον αὐτὸν λέγων μόνῳ γνωσθῆναι ἑνί τινί φησι τὸ γένος Χαλδαίῳ, εἴτε τὸν Ἀβραὰμ λέγων τοῦτον εἴτε καὶ τὸν υἱὸν τὸν αὐτοῦ, διὰ τοίτων·*
*εἰ μὴ μουνογενής τις κ. τ. λ.*

Digitized by Google

οἶδα εἰπόντας ὡς ἀθάνατός ἐστιν ἀνθρώπου ψυχή (IV $32_4$). — Für Abraham ist die Bezeichnung μονογενής nicht nur nicht zu erweisen, sie wäre auch recht auffallend, da gerade sein Sohn Isaak den Namen des „Jachid" hat, das zwar gen. $22_2$, wie auch sonst, durch ἀγαπητός, aber 4 mal (Ps. $21_{21}$ $24_{17}$ $84_{20}$, Richt. 11 $_{34}$) in den LXX durch μονογενής wiedergegeben wird (vgl. Hebr. $11_{17}$); — weshalb denn auch Clemens schwankt und eventuell an Isaak denken will: εἴτε τὸν Ἀβραὰμ λέγων τοῦτον εἴτε καὶ τὸν υἱὸν τὸν αὐτοῦ, — oder sollte dies αὐτοῦ auf θεοῦ zurückgehen[1]) und dafür die sonderbare Wiederholung des Artikels geltend gemacht werden können? — Jedenfalls ist nach dem oben skizzierten Kontext — niemand schaut Gott εἰ μὴ μουνογενής τις — die Anspielung auf Joh. $I_{18}$ ganz unverkennbar. —

Wohl hat Abraham (als Chaldäer) in der Tradition den Ruf des Sternkundigen, — vgl. das Kapitel bei Fabricius cod. apocr. veter. test. I 350ff. mit der Ueberschrift: Abraham doctor astrologiae. Aber die bestimmtere Beziehung des μουνογενής zur Astrologie musste sich aus der Bezeichnung als Chaldäer, die zunächst allgemeiner gemeint sein konnte, von selbst ergeben, kann also auch von Christus nicht befremden.

Das bestätigt die Ueberlieferung. Wie leicht musste im Gnostizismus Christus zur Astrologie, d. h. zur Wissenschaft von den verschiedenen Himmelssphären in ein näheres Verhältnis gesetzt werden, da er mit diesen bzw. ihren Beherrschern sehr viel zu thun hatte. Der alten gnostischen Lehre von den 7 Archonten der körperlichen Welt liegt die astrologische Siebenzahl von Sonne, Mond und 5 Planeten zu Grunde. In den Versen des naassenischen Hymnus (Philos. V 10):

τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ.
σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι,
αἰῶνας πάντας διοδεύσω,
μυστήρια πάντα δ'ἀνοίξω.

[1]) vgl. die ganze Stelle Anm. 2. vor. S.

Digitized by Google

kann Christus auch als Astrolog gekennzeichnet sein, denn die *μυσιήρια* sind ja die der verschiedenen Himmelssphären. — Von den Peraten, bei denen die Astrologie eine so grosse Rolle gespielt haben soll, sagt Hippolyt (Phil. $V_{18}$) [1]: *ταύτην τὴν σύστασιν καὶ τὴν διαφορὰν τῶν ἄστρων Χαλδαϊκὴν ὑπάρχουσαν πρὸς ἑαυτοὺς ἐπισπασάμενοι οὓς προείπομεν, . . ., ὡς Χριστοῦ λόγον κατήγγειλαν αἰώνων στάσιν καὶ ἀποσπασίας ἀγαθῶν δυνάμεων εἰς κακὰ καὶ συμφωνίας ἀγαθῶν μετὰ πονηρῶν προσαγορεύοντες.*

Aber auch in nicht-gnostischen Kreisen finden wir sehr frühzeitig Christus zu den Himmelskörpern in engste Beziehung gesetzt. Höchst bemerkenswert ist in dieser Hinsicht schon die Weiterbildung der Sterngeschichte Mtt. 2., wie sie Ignatius Eph. 19, 2 bezeugt: *πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν, καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ. τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι· αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα.* Eben hier erscheint Christus auch als Herr der Magie = Astrologie, wenigstens insofern, als es von ihm heisst: *ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία.* — Bei Melito nimmt die Vergleichung Christi mit der Sonne des Weltalls eine Form an, bei der man zweifelhaft sein muss, ob sie nicht für den Autor mehr ist als eine blosse Vergleichung. Es ist für ihn eine genügende Beantwortung der schon zu seiner Zeit entstandenen Streitfrage nach der Notwendigkeit der Taufe Christi, darauf hinzuweisen, dass ja auch Sonne, Mond und das ganze Sternenheer beim Versinken in das Meer eine Taufe empfingen: *εἰ δὲ ὁ ἥλιος σὺν ἄστροις καὶ σελήνῃ λούεται ἐν ὠκεανῷ, διὰ τί καὶ ὁ Χριστὸς ἐν Ἰορδάνῃ οὐ λούεται;* und Christus wird sodann bezeichnet als *βασιλεὺς οὐρανῶν* und *ἥλιος ἀνατολῆς* und es wird von ihm gesagt: *μόνος ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν ἀπ' οὐρανοῦ.*[2]) — Zu vergleichen ist hiermit die freilich wenig

[1]) Schneidew. u. Dunck. S. 182.

[2]) In dem Fragment der Schrift Melito's *περὶ λουτροῦ* bei Pitra Analecta sacra II p. 5.

Digitized by Google

zuverlässige Nachricht des Armeniers Ananias Sharakuni aus dem 7. Jahrh., dass Polykarp als Tauftag Christi den vierten Wochentag genannt und die Erschaffung der Sonne an diesem Tage als ein Mysterium und einen Typus auf die Taufe Christi erklärt habe.[1])

Auf astrologische Weisheit Christi führt auch die alte Tradition von der Unterrichtsstunde, in der Christus dem Lehrer — Zachäus heisst er im evangelium infantiae — auf seine Aufforderung, das $\beta$ nachzusprechen, antwortet, er solle ihm erst die „Bedeutung des $\alpha$" angeben, dann wolle er ihm die des $\beta$ sagen. Dieselben Markosier, bei denen nach Irenäus (I 20) dies *ῥᾳδιούργημα* umläuft, erklären durch Buchstaben des Alphabets ihre astrologischen Aufstellungen; und auch sonst ist es bezeugt, dass die *στοιχεῖα* des Alphabets mit den *στοιχεῖα* des Weltraums in Parallele gesetzt wurden. So erweist Eusebius praep. evang. XI $6_{37}$ in einem Kontext, der über die Buchstaben handelt, die astrologische Bedeutung der 7 Vokale durch die folgenden Verse eines nicht-genannten Autors:

*ἑπτά με φωνήεντα θεὸν μέγαν ἄφθιτον αἰνεῖ*
*γράμματα, τὸν πάντων ἀκάματον πατέρα.*
*εἰμὶ δ'ἐγὼ πάντων χέλυς ἄφθιτος, ἣ τὰ λυρώδη*
*ἡρμοσάμην δίνης οὐρανίοιο μέλη.*

Es darf demnach als einfache Explifikation betrachtet werden, wenn die arabisch überlieferte Form des evangelium infantiae im Anschluss an die oben wiedergegebene Erzählung berichtet: cumque adesset ibidem philosophus, astronomiae peritus, rogaretque dominum Jesum, num astronomiae studuisset, respondebat ipsi dominus Jesus exponebatque numerum sphaerarum et corporum coelestium, eorumque naturas et operationes, oppositionem, aspectum triquetrum, quadratum et sextilem, progressionem eorundem et retrogradationem, computum denique et prognosti-

---

[1]) Nach Conybeare Notes upon Armenian sources; The Gardian, 94, $_{1122}$ f.; vgl. Harnack in Theol. Littzt. 94, No. 23.

Digitized by Google

cationem, aliaque, quae nullius unquam hominis ratio pervestigavit[1]).

## Zusatz II.

### Zu fragm. Orph. 4, 5, 6 (nach Abel).

Die ganze Frage bedarf indessen noch einer litterargeschichtlichen Beleuchtung. — Die oben von uns als christliche Interpolation bezeichneten Verse *εἰ μὴ μουνογενής τις κ. τ. λ.* werden nämlich von Eusebius a. a. O. (praep. evang. XIII$_{12}$) bereits dem jüdischen Schriftsteller Aristobul zugeschrieben. Wir müssen daher die schwierige Frage nach der Herkunft dieser Interpolation genauer untersuchen. Es ist bekanntlich von einer grösseren Anzahl Interpolationen, die in heidnische Schriftsteller eingeschwärzt sind, strittig und teilweis nicht zu entscheiden, ob sie von jüdischer oder christlicher Seite ausgegangen sind.[2]) — Was speziell unsere orphischen Verse betrifft, so scheinen dieselben zusammen mit einer Reihe von teils interpolierten, teils gefälschten Versen des Aeschylus, Sophocles, Euripides, Philemon, Menander und Diphilus in der dem 3. vorchristl. Jahrhundert angehörenden jüdischen Schrift des Pseudo-Hekatäus über die Juden zusammengestellt gewesen zu sein; vgl. Harnack a. a. O. p. 863; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II p. 809 ff. Wenigstens hat Schürer a. a. O. die schon von Böckh aufgestellte und kaum anzuzweifelnde These, dass die gefälschten Verse der genannten Tragiker und Komiker auf den Juden Pseudo-Hekatäus zurückgingen, ausser auf einige Verse des Hesiod, Homer und Linos über den Sabbat auch auf unser orphisches Fragment ausgedehnt. — Die Frage wird aber sofort noch komplizierter. Dies or-

[1]) Fabricius, cod. apocr. now. test. I 209.

[2]) vgl. Harnack, Altchristl. Litteraturgesch. I p. 879.



Digitized by Google

phische Fragment ist nämlich, wie oben in der Anmerkung schon gesagt, in zweifacher, vielleicht in dreifacher Form überliefert: einer kürzeren von 21 Versen in den Pseudo-Justinschen Schriften cohort. ad Graec. und de monog., — und einer längeren bei Euseb von 41 Versen; ausserdem bringt Clemens Alexandrinus an verschiedenen Stellen[1]) Stücke des Fragments, zusammen 32 Verse, darunter auch jene *εἰ μὴ μουνογενής τις κ. τ. λ.*

Es ist methodisch gerechtfertigt, dass wir zunächst nur die kürzere Form in's Auge fassen:

*φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ'ἐπίθεσθε βέβηλοι*
*πάντες ὁμοῦ· σὺ δ'ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης,*[2])
*Μουσαῖ'. ἐξερέω γὰρ ἀληθέα, μηδέ σε τὰ πρὶν*
*ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ.*
*ἐς δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τούτῳ προσέδρευε,* 5
*ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος, εὖ τ'ἐπίβαινε*
*ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ'ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα·*
*εἷς ἐστ', αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.*
*ἐν δ'αὐτοῖς αὐτὸς περιγίνεται οὐδέ τις αὐτὸν*
*εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.* 10
*οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι*
*καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.*
*οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος χωρὶς μεγάλου βασιλῆος.*
*αὐτὸν δ'οὐχ ὁρόω. περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται·*
*πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,* 15
*ἀσθενέες δ'ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.*
*οὗτος γὰρ χάλκειον ἐς οὐρανὸν ἐστήρικται*
*χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ, γαίης δ'ἔπι ποσσὶ βέβηκε*[3])
*χειρά τε δεξιτερὴν ἐπὶ τέρματος ὠκεανοῖο*
*πάντοθεν ἐκτέτακεν· περὶ γὰρ τρέμει οὔρεα μακρὰ* 20
*καὶ ποταμοὶ πολιῆς τε βάθος χαροποῖο θαλάσσης.*

Es fragt sich, sind diese Verse eine [jüdische] Fälschung

[1]) vgl. Abel, fragm. 5.

[2]) Die beiden ersten Verse nur in der cohort. ad Graec. 15; im übrigen ist der Text in de monarch. 2 ganz identisch.

[3]) vgl. hierzu unten S. 135 f.

Digitized by Google

oder nicht. Schürer behauptet das erstere sehr zuversichtlich; a. a. O. S. 812. — Betrachten wir aber zuerst unter der Voraussetzung, Schürer habe Recht, das Verhältnis dieser zu den anderen jüdischen Fälschungen, so springt sofort in die Augen, dass dieselbe eine ganz einzigartige Stellung einnimmt. In allen anderen Fällen sind jenen Tragikern oder Komikern einfach einige Verse angedichtet, die sich teilweis an die eigenen Gedanken derselben gut anschliessen. In unserem Falle läge dagegen ein Betrug ersten Ranges vor. Wir müssten dann nämlich die Verse so auffassen, — und die altchristlichen Schriftsteller haben sie so aufgefasst — dass Orpheus hier seine eigenen früheren Gedichte ausdrücklich widerrufe und der polytheistischen Gottesanschauung, die er früher vertreten, im Vermächtnis an seinen Sohn Musäus eine monotheistische gegenüberstellt. In diesem Sinne müssten unter jener Voraussetzung die Verse 3—7 verstanden werden. Das wäre in der That „eine der kühnsten Fälschungen, die je gewagt worden sind".[1]) — Die Art der übrigen Fälschungen, die auf Pseudo-Hekatäus zurückgeführt werden, begünstigt aber jedenfalls jene Auffassung nicht. Dass die altchristlichen Autoren sie aufgestellt haben, (vgl. Pseudo-Justin cohort. 15; de monarch. 2; Theophil. ad. Autol. III 117; Clemens Alex. Protr. VII 74) präjudiziert selbstverständlich in keiner Weise. Die Verse selbst machen aber jene Auslegung durchaus nicht nötig. Sind sie keine jüdische Fälschung, so wird in ihnen nur die Mahnung erteilt, sich an die orphische Lehre zu halten. Wohl liegt in gewissem Sinne auch dann eine Fälschung vor, aber nur insofern als die ganze orphische Litteratur eine Fälschung darstellt. Unter Wahrung alter Vorstellungen und Explikation ursprünglicher Gedanken, zugleich unter Wahrung alter Formeln und termini sind hier doch fortwährend neue Elemente aufgenommen. Die Fälschungen waren unbewusste. Unser Fragment würde dann in solch' unbewusster Fälschung die Lehre des jüngeren,

[1]) Schürer a. a. O. p. 814.



Digitized by Google

stoisch beeinflussten Orphismus über einen pantheistischen Monotheismus wiedergeben. Denn einen solchen enthält es ja wirklich.

Damit kommen wir auf einen zweiten sehr stark ausgeprägten Unterschied dieser orphischen gegenüber jenen anderen Versen, die mit ziemlicher Sicherheit auf jüdische Fälschung zurückgeführt werden können. Diese übrigen nämlich haben entweder überhaupt keine bestimmte Färbung — soweit sie nur allgemein von dem Werte des Gottesglaubens reden — oder aber sie tragen sehr deutlich die Spuren der Fälschung und zwar direkt der jüdischen Fälschung an sich. Man vergleiche vor allem die dem Sophocles zugeschriebenen Verse, die mit der relativ grössten Wahrscheinlichkeit dem Pseudo-Hekatäus zugesprochen werden müssen, insofern gerade von ihnen Clemens Alex. Strom. V $14_{113}$[1]) bemerkt: *ὡς φησὶν Ἑκαταῖος ὁ τὰς ἱστορίας συνταξαμένος ἐν τῷ κατ' Ἀβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους.*

Wie deutlich tragen sie den Stempel jüdischer Mache:

*εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐσιὴν θεός,*
*ὃς οὐρανόν τ' ἔτευξε καὶ γαῖαν μακρὰν*
*πόντου τε χαροπὸν οἶδμα κἀνέμων βίας.*
*θνητοὶ δὲ πολλοὶ καρδίαν πλανώμενοι*
*ἱδρυσάμεσθα πημάτων παραψυχὴν*
*θεῶν ἀγάλματ' ἐκ λίθων ἢ χαλκέων,*
*ἢ χρυσοτεύκτων ἢ ἐλεφαντίνων τύπους.*
*θυσίας τε τούτοις καὶ καλὰς πανηγύρεις*
*στέφοντες οὕτως εὐσεβεῖν νομίζομεν.*

Dasselbe gilt noch besonders von den bei Pseudo-Justin (de monarch. 4) dem Philemon, bei Clemens Alex. (Strom. V $14_{119}$ ff.)[2]) dem Menander zugeschriebenen Versen über den Unwert von Opfern gegenüber dem hohen Wert sittlich reinen Wandels, von denen wir wenigstens die ersten hersetzen wollen:

---

[1]) ed. Dindorf $III_{93}$. Vgl. Soph. frg. 1025, Trag. Gr. frg. ed. Nauck p. 358[2], wo weitere Nachweise.

[2]) ed. Dindorf $III_{98}$ f. = Menand. frg. 1130 (Comic. gr. frg. ed. Kock III p. 272).

Digitized by Google

εἴ τις δὲ θυσίαν προσφέρων, ὦ Πάμφιλε,
ταύρων τι πλῆθος ἢ ἐρίφων ἢ νὴ Δία
ἑτέρων τοιούτων ἢ κατασκευάσματα
χρυσᾶς ποιήσας χλαμύδας ἤτοι πορφυρᾶς
ἢ δι' ἐλέφαντος ἢ σμαράγδου ζῴδια
εὔνουν νομίζει τὸν θεὸν καθεστάναι,
πεπλάνηται· ἐκεῖνος καὶ φρένας κούφας ἔχει.

Von den Versen des Philemon (Ps.-Justin de monarch. 3) bzw. des Diphilos (Clemens Al. Strom. V 14 $_{121}$ = frg. 246 Kock) über die Bestrafung der verborgenen Sünden durch den allwissenden und gerechten Gott vergegenwärtige man sich zumal den Schluss:

ἔστι κἀν Ἅιδου κρίσις,
ἥνπερ ποιήσει θεὸς ὁ πάντων δεσπότης,
οὗ τοὔνομα φοβερόν, οὐδ' ἂν ὀνομάσαιμ' ἐγώ.

Wo aber an echte Verse neue angefügt sind, da kommt in diesen der spezifische Charakter des Fälschers unverkennbar zum Ausdruck. So ist an die Euripideischen Verse (frg. 835 N.):

ὅστις δὲ θνητῶν οἴεται τοὐφ' ἡμέραν
κακόν τι πράσσων τὸν θεὸν λελῆθέναι
δοκεῖ πονηρὰ καὶ δοκῶν ἁλίσκεται,
ὅταν σχολὴν ἄγουσα τυγχάνῃ Δίκη.

angefügt worden (frg. 1131 N.):

ὁρᾶθ' ὅσοι δοκεῖτε οὐκ εἶναι θεόν,
ἔστιν γὰρ, ἐστιν. εἰ δέ τις πράσσει καλῶς
κακὸς πεφυκώς, τὸν χρόνον κερδαινέτω·
χρόνῳ γὰρ οὗτος ὕστερον δώσει δίκην.[1])

Dasselbe gilt von Veränderungen ursprünglich echter Verse.

So ist aus dem Homerischen

τέτρατον ἦμαρ ἔην καὶ τῷ ἐτέλεστο ἄπανια

(Od. V $_{262}$) gemacht:

ἕβδομον ἦμαρ ἔην καὶ τῷ τετέλεστο ἄπανια. —

[1]) de monarch. 3; Clem Al. Strom. V 14 $_{121}$; vgl. Dindorf's Anmerkung.

Digitized by Google

Clem. Al. Strom. V 14 $_{107}$ = Eus. praep. ev. XIII 12 $_{14}$).

Ganz anders dagegen steht es mit unserem orphischen Fragment. Die theologische Anschauung, die in demselben zum Ausdruck kommt, ist nicht die des jüdischen Monotheismus, sondern die des (stoisch beeinflussten) hylozoistisch-pantheistischen Orphismus:

*εἷς ἐστ' αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται*
*ἐν δ'αὐτοῖς αὐτὸς περιγίνεται·*

Es findet sich in den Versen kein Hauptgedanke, der einen anderen Verfasser verriete, als einen solchen, der im Vorstellungskreis des stoisch beeinflussten Orphismus zu Hause wäre. Was aber die Einzelausführung und den sprachlichen Ausdruck betrifft, so tritt das orphische Kolorit mehrfach klar zu Tage. Das: *θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοι[ς]* (bzw. ein ganz ähnlicher Ausdruck) ist schon bei Plato Symp. 218 B als aus der Mysteriensprache stammend bezeugt. — Belehrungen des Orpheus an Musäus gerichtet werden zu lassen, ist litterarische Tradition der Orphiker; auch der Verfasser bzw. Redaktor unserer Sammlung orphischer Hymnen hat derselben eine solche Unterweisung *πρὸς Μουσαῖον* vorangestellt. — Erscheint Musäus als *φαέσφορος ἔκγονος Μήνης*, so ist er auch schon bei Plato Pol. II 364 E. als *Σελήνης ἔκγονος* bezeichnet.[1]) Auch auf das *αὐτογενής* v. 8 muss hingewiesen werden. — Im übrigen vergleiche man die Verse: 7 ff, 13, 17:

*μοῦνον δ'ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα.*
*εἷς ἐστ', αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.*
*ἐν δ'αὐτοῖς αὐτὸς περιγίνεται οὐδέ τις αὐτὸν*
*εἰσοράᾳ θνητῶν· αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.*
*οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος χωρὶς μεγάλου βασιλῆος*
*οὗτος γὰρ χάλκειον ἐς οὐρανὸν ἐστήρικται·*

mit folgenden anderen von Porphyrius bei Euseb. praep. ev. III$_9$ und von Stobäus ecl. phys. I 1$_{23}$ als orphisch überlieferten,

[1]) Kurz vorher Pol. II$_{363}$ C die orphische Hadeslehre.

Digitized by Google

an deren Echtheit d. h. Herkunft aus orph. Kreisen kein Zweifel sein kann:

*Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·*
*Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος.*
*ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων.*
*ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται.*
*τοῦ δή τοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα*
*οὐρανὸς αἰγλήεις.*

Es ergiebt sich also, dass unser orphisches Fragment so sehr das Gepräge einer dem jüngeren Orphismus angehörigen Dichtung trägt, dass, wollten wir es als jüdische Fälschung betrachten, einmal zuzugeben wäre, der Verfasser habe den Sprachcharakter der orphischen Schriftstellerei aufs treffendste nachzuahmen verstanden — womit wir ein ganz anderes Bild von diesem Fälscher bekämen, als von dem der oben angeführten Dichter-Interpolationen; und andererseits könnte kein Gedanke aufgewiesen werden, den einzuschmuggeln den Verfasser veranlasst haben könnte, diese Fälschung vorzunehmen.

Doch eine Wendung soll nach Schürer das Fragment als eine solche Fälschung verraten, nämlich die Verse:

*οὗτος γὰρ χάλκειον ἐς οὐρανὸν ἐστήρικται*
*χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ, [γαίης δ' ἔπι ποσσὶ βέβηκε]·*

„Wenn es noch eines Beweises für den jüdischen Ursprung der Verse bedarf, so liegt er klar vor in dem aus Jesaias $66_1$ entnommenen Gedanken, dass der Himmel Gottes Thron und die Erde seiner Füsse Schemel ist.“ (Schürer a. a. O. p. 812). Dieser Beweis ist u. E. hinfällig; jene Verse brauchen keineswegs auf die Jesaias-Stelle zurückgeführt werden; ja sie können es sogar nur in unvollkommener Weise. Die Lesart

*γαίης δ' ἔπι ποσσὶ βέβηκε*

nämlich, die ja allerdings sehr stark an Jes. $66_1$ anklingt, ist höchst wahrscheinlich nicht die ursprüngliche. Gerade bei Aristobul[1]), bei dem wir sie nach der Schürerschen

[1]) Euseb. praep. ev. $XIII_{12}$.

Digitized by Google

Auffassung am sichersten antreffen müssten, steht sie nicht, sondern hier heisst es dafür:

*γαίη δ'ὑπὸ ποσσὶν βέβηκε.*

Und so (bzw.: *γαίη τε ὑπὸ ποσσὶν*) liest auch Clemens Al. Strom. V $14_{124}$ u. $_{127}$ und zwar nicht nur in der eigenen Textüberlieferung, sondern auch in derjenigen des Euseb. (praep. ev. XIII $13_{51}$). Nur die beiden Pseudo-Justinschen Traktate haben: *γαίης δ'ἔπι ποσσὶ βέβηκε.*

Da nun aber die Entstehung der letzteren Lesart in der christlichen Ueberlieferung sehr wohl zu erklären ist, indem man eben den an den Jes.-Vers anklingenden Gedanken ganz in denselben umsetzte, die Veränderung der Lesart *γαίης δ'ἔπι ποσσὶ βέβηκε* dagegen in der christlichen Ueberlieferung ganz seltsam und unverständlich wäre, so wird *γαίη δ'ὑπὸ ποσσὶ βέβηκε* für die ursprüngliche Form gelten müssen. Von dieser hat schon Gessner mit Recht bemerkt: sententia, a qua non alienum fuisse Orphea, aliunde probabile est [1]). — Das Walten des *εἷς Ζείς* im Weltall zu beschreiben, ist bei stoisch beeinflussten Kreisen doch wohl verständlich. In dem schon erwähnten orphischen Fragment:

*Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος,*
*Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται,*

das durchweg keine anderen als stoische Einflüsse zeigt, werden die verschiedenen Organe Gottes aufgezählt: der Himmel sein Haupt, die Augen Sonne und Mond, der Äther sein *νοῦς;* dann wird sein *σῶμα* beschrieben, und da heisst es zum Schluss:

*πυμάτη δὲ βάσις χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι*
*τάρταρά τ'εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.*

Sodann überliefert Macrobius Sat. $I_{20}$ folgende ähnliche Verse auf Serapis:

*εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὰ εἴπω,*
*οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δὲ θάλασσα,*
*γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τὰ δ'οὔατ' ἐν αἰθέρι κεῖται,*
*ὄμμα δὲ τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.*

---

[1]) Bei G. Hermann Orphika, 1805, im Apparat z. St.

Digitized by Google

In Betreff des ersten Teils der in Frage stehenden Verse:

οὗτος γὰρ χάλκειον ἐς οὐρανὸν ἐστήρικται
χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ·

sei ausser auf die schon angeführten Parallelen noch darauf hingewiesen, dass das Herrschen der Gottheit mit dem Königsregiment irdischer Fürsten in Vergleich zu stellen, gerade in der orphischen Litteratur sehr gebräuchlich und daher Worte wie βασιλεύς, σκῆπτρον, θρόνος mit den dazu gehörigen Derivaten sehr häufig mit Bezug auf die Gottheiten angewandt werden; wir verweisen z. B. auf die Fragmente bei Abel 35, 78, 79, 85, 86, 87, 183, 190, 238; auch viele Aeusserungen der erhaltenen Sammlung orphischer Hymnen könnten angeführt werden.

Nach alledem haben wir u. E. gar kein Recht, unser orphisches Fragment für eine jüdische Fälschung zu halten; selbst an jüdische Interpolation zu denken, liegt kein Grund vor. Die jüdischen Fälschungen wenigstens, die in die genannten Tragiker und Komiker eingeschwärzt sind, tragen eine ganz andere Färbung. In ihnen handelt es sich auch, um das noch zu erwähnen, durchgehends um den εἷς θεός, oder den ὁ θεός, (die Beteuerungsformel νὴ Δία bei Philemon [= Menander] v. 2 ist, weil Formel, nicht dagegen anzuführen); hier aber heisst es entsprechend dem orphischen:

εἷς Ζεύς, εἷς Ἅιδης κ. τ. λ. —:
ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.

Eine ganz andere Frage ist die, ob unser Fragment nicht vielleicht aus orphischen Kreisen stammt, die auch von jüdischer Seite her beeinflusst sind. Dies ist uns besonders wahrscheinlich für eine Reihe anderer Fragmente, die wieder mit dem unseren manche Berührungspunkte haben. Doch ist das hier nicht weiter auszuführen. Jedenfalls ist unser orphisches Fragment keine jüdische Fälschung.

Wir behandeln jetzt das Verhältnis der bisher untersuchten kürzeren Form des Fragments zu den längeren Recensionen, die bei Clemens Al. und Euseb vorliegen. —

Digitized by Google

Wir setzen zunächst die Recension des Euseb hierher, die eingeklammerten Verse sind von Clemens Al. nicht erhalten; die übrigen Unterschiede zwischen der Recension des letzteren und der Eusebs sind geringfügig und brauchen hier nicht berücksichtigt zu werden.

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί. θύρας δ'ἐπίθεσθε βέβηλοι
(φεύγοντες δικαίων θεσμούς, θείοιο τεθέντος)
πᾶσιν νόμου· σὺ δ'ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης,
Μουσαῖ'. ἐξερέω γὰρ ἀληθέα, μηδέ σε τὰ πρὶν
ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ.
εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε,
ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος· εὖ δ'ἐπίβαινε
ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ'ἐσόρα κόσμοιο τυπωτὴν
ἀθάνατον· παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαείνει.
εἷς ἔστ', αὐτοτελής, αὐτοῦ δ'ὕπο πάντα τελεῖται·
ἐν δ'αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται, οὐδέ τις αὐτὸν
εἰσοράᾳ ψυχᾶν θνητῶν, νῷ δ'εἰσοράαται.
αὐτὸς δ'ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
(ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ)·
καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.
οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος· σὺ δέ κεν ῥέα πάντ' ἐσαθρήσαις,
{πρίν κεν ἴδῃς αὐτόν. πρὶν δή ποτε δεῦρ' ἐπὶ γαῖαν,
τέκνον ἐμόν, δείξω σοι, ὁπηνίκα δέρκομαι αὐτοῦ
ἴχνια καὶ χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖο θεοῖο.}
αὐτὸν δ'οὐχ ὁρόω. περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται
λεπτὸν ἐμοί, πᾶσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν.
οὐ γάρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα,
εἰ μὴ μουνογενής τις ἀπορρὼξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων. ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης
καὶ σφαίρης κίνημι' ἀμφὶ χθόνα ὡς περιτέλλει
κυκλοκετερές γ'ἐν ἴσῳ, κατὰ δὲ σφέτερον κνώδακα.
πνεύματα δ'ἠνιοχεῖ περὶ τ'ἠέρα καὶ περὶ χεῦμα
(νάμιατος· ἐκφαίνει δὲ πυρὸς σέλας ἰφιγενήτου.)
αὐτὸς δὴ μέγαν αὖτις ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται
χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ, γαίη δ'ὑπὸ ποσσὶ βέβηκε,
χεῖρα δὲ δεξιτερὴν ἐπὶ τέρμασιν ὠκεανοῖο

Digitized by Google

ἐκτέτακεν, ὀρέων δὲ τρέμει βάσις ἔνδοθι θυμῷ
οὐδὲ φέρειν δύναται κρατερὸν μένος. ἔστι δὲ πάντως
αὐτὸς ἐπουράνιος καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ
ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων ἅμα καὶ μέσον ἠδὲ τελευτήν.
ὣς λόγος ἀρχαίων, ὣς ὑδογενὴς διέταξεν
ἐκ θεόθεν γνώμῃσι, λαβὼν κατὰ δίπλακα θεσμόν.
ἄλλως οὐ θεμιτόν σε λέγειν· τρομέω δέ γε γυῖα
ἐν νόῳ· ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει.
ὦ τέκνον, σὺ δὲ τοῖσιν νόοισι πελάζεο, γλώσσης
εὖ μάλ' ἐπικρατέων· στέρνοισι δὲ ἔνθεο φήμην.

Lobeck ist in seiner Untersuchung zu folgendem Resultat gelangt: in universum igitur sic contendo, Justiniano fragmento omnium brevissimo primigeniam carminis Orphici, qualis quidem illis temporibus fuit, formam repraesentari; novae interpolationis specimen praebere exemplum Clementis, quod Justiniano copiosius est, Aristobulco adstrictius; novissimae et gravissimae auctorem esse Aristobulum illum, quem Eusebius introduxit, hominem sive Judaeum, sive Christianum, Clementis certe temporibus posteriorem[1]). — Diese Ansicht hat Schürer bestritten; nach ihm soll keine der drei Formen für die mehr ursprüngliche gelten können; er führt sie vielmehr alle drei in gleicher Weise auf eine gemeinsame Quelle (Pseudo-Hekatäus) zurück[2]). — Nun stimmen wir Schürer darin durchaus bei, dass kein zwingender Grund vorliegt, die Recension bei Eusebius (Aristobul) für jünger zu halten als die bei Clemens Al. Es ist ja überhaupt höchst misslich, von einer bestimmten Recension des Fragments, die bei Clemens Al. vorliege, zu reden, da er nur einzelne Stücke desselben an ganz verschiedenen Stellen anführt (Protr. $VII_{74}$; Strom. $V12_{78}$ $V14_{123}$ff.). Es ist daher nur irreführend, dass Abel nach Lobecks Vorgang diese verschiedenen Stücke zu einem besonderen „orphischen Fragment“ (No. 5) zusammengeschweisst hat.

[1]) Aglaophamus p. 447.
[2]) a. a. O. p. 814.

Digitized by Google

Indes anders steht es mit dem ersten Teil der Lobeckschen These; gegen diesen hat Schürer wirkliche Gründe nicht vorgebracht. Es muss aber doch zunächst schon stark ins Gewicht fallen, dass uns die kürzere Form in den beiden Schriften de monarchia und cohortatio ad Graecos in ganz gleicher Weise überliefert ist; nur die beiden einleitenden Verse sind in de monarchia weggelassen. — Und dass den beiden Verfassern das Fragment wirklich in der von ihnen überlieferten Gestalt vorgelegen hat, scheint uns unabweislich. Den hauptsächlichsten Zusatz in der längeren Recension bilden die Verse *εἰ μὴ μουνογενής τις κ. τ. λ.;* und wir können in Bezug auf diese Verse nur den Satz Lobeck's mit Nachdruck wiederholen: illa verba, quae et in medio conspicuoque loco posita sunt, non casu neque consilio transmissa, sed omnino ei non lecta arbitror. Zumal für die cohortatio ad Gr. gilt das in höchstem Masse. Die Verse stehen hier gleich im Anfang des cap. 15 nach dem kurzen 14. Kapitel. — In cap. 1—13 ist der Gedanke durchgeführt worden, dass sich bei den Hellenen wahre Gotteserkenntnis und wahre Erkenntnis des Wesens der Frömmigkeit nicht findet, weder bei ihren Dichtern, noch bei ihren Philosophen, noch in ihren Orakelsprüchen; nur bei den Christen und in den ihnen angehörigen altererbten Büchern ist jene Wahrheit anzutreffen. — Und zwar legt der Verfasser besonderes Gewicht darauf, diesen Thatbestand aus der eigenen Litteratur der Hellenen zu erweisen (vgl. die Ausführung bei Dräseke, Apollinaris v. Laodicea, Texte und Unters. VII$_3$ S. 94f.). Daher führt er z. B. den gefälschten Orakelspruch an:

*μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ἄρ Ἑβραῖοι*

*κ. τ. λ.* — Von cap. 15 an werden dann Beispiele dafür beigebracht, dass auch die hellenischen Geistesheroen hin und her „wider Willen" für die Sache der Christen gezeugt haben, ohne dass der Hauptgesichtspunkt des ersten Teils ausser Acht gelassen wird, wie denn der Verfasser auch nicht verfehlt, jenen gefälschten pythischen Spruch noch einmal zu zitieren (cap. 24). Und gleich zu Beginn dieses

Digitized by Google

zweiten Teils stehen nun, wie gesagt, unsere orphischen Verse. Da hätte der Verfasser das:

εἰ μὴ μουνογενής τις ἀπορρὼξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων κ. τ. λ.

— ganz gleich wie er es verstanden — weglassen sollen, wenn er es irgend in seiner Recension gelesen hätte? Das darf für schlechthin ausgeschlossen gelten. Zweifellos hätte er gerade diese Verse mit besonderem Nachdruck herausgehoben. — Es folgt also, dass uns in den Pseudo-Iustinschen Schriften eine ursprünglichere Form des orphischen Fragments aufbehalten ist, als die, welche Clemens Al. und Aristobul bei Euseb aufweisen.

Dass diese Annahme zu Recht besteht, zeigt sich doch auch noch in anderen Punkten. — Wir haben oben auf das Δία τὸν πάντων μεδέοντα hingewiesen; — in der Recension bei Clemens und bei Aristobul ist dieser Ζεύς gestrichen! — Dafür steht bei Aristobul:

ἴχνια καὶ χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖο θεοῖο (v. 20).

Dass die Verse 12—15 bei Aristobul eine Korrektur des ursprünglichen Textes enthalten, insofern hier der Gedanke, dass das Uebel von Gott stamme, in die entgegengesetzte Behauptung umgeformt ist, gibt auch Schürer zu[1]). Bei Clemens Al. steht hier noch das Ursprüngliche; daraus folgt also ganz sicher, dass in christlicher Zeit an diesen Versen geändert worden ist; keinesfalls dürfen wir alles, was bei Euseb. praep. ev. XIII 12 überliefert ist, auf Aristobul und dann über ihn noch weiter auf Pseudo-Hekatäus zurückführen. Da nun die Stelle εἰ μὴ μουνογενής τις zum ersten Mal bei Clemens Al. begegnet, da sie ganz unverkennbar auf Johann.-Ev. I. 18 anspielt, so muss sie für eine Interpolation aus christlicher Zeit gelten. — Sie stammt aber u. E. aus Kreisen, in denen sich der Orphismus mit dem Christentum berührt hat. Dafür spricht auch der Umstand, dass in die oben als echt erwiesene ursprüngliche Form noch andere Zusätze eingefügt sind, die unverkennbar orphisches

[1]) a. a. O. S. 813 f.

Digitized by Google

Gepräge tragen; so vor allem der auf älteste orphische Tradition zurückweisende v. 35 bei Aristobul:

*ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων ἅμα καὶ μέσον ἠδὲ τελευτήν.*

Vgl. Plato, Legg. IV 715 D: *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λογός, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων*[1]); vgl. weiter den orpheusgläubigen Verfasser der Pseudo-Demosthenischen Rede ctr. Aristogiton. I § 58, um nur einige alte Zeugnisse zu nennen. Auch der *παλαιὸς λόγος*, mit dem a. a. O. von Plato auf Orphisches hingewiesen wird (vgl. die Bemerkung des Scholiasten, Anm. 1 d. S.) ist noch verwandt worden: v. 9 Aristobul: *παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαείνει.* Weiter aber scheint auch jene Hauptinterpolation selbst, die uns vor allem interessiert, an orphische Verse angelehnt zu sein; man vergleiche sie nämlich nach ihrer Struktur mit folgendem uns erhaltenen orphischen Fragment:

*Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν,*
*εἰ μὴ Νὺξ ἱερὴ μούνη. τοὶ δ'ἄλλοι ἅπαντες*
*θαύμαζον κ. τ. λ.*[2])

Wir haben vorher stillschweigend vorausgesetzt, dass auch die weiteren Zusätze der längeren Recension ausser den Versen *εἰ μὴ μουνογενής τις κ. ι. λ.* der christlichen Zeit angehören. Beweisen lässt sich das nicht; aber nach allem im Vorstehenden Gesagten glauben wir es für das Wahrscheinlichste halten zu dürfen, dass die orphischen Verse, die uns in den Pseudo-Justinschen Schriften noch erhalten sind, in christlicher Zeit und in orphisch-christlichen Kreisen die Zusätze erhalten haben, die wir bei Clemens Al. und bei dem Aristobul Eusebs antreffen. — Jene echten orphischen Verse aber mögen schon von Aristobul, vielleicht schon von Pseudo-Hekatäus zitiert worden sein. Stehen sie doch in der Ueberlieferung des Aristobul bei Euseb a. a. O. unmittelbar vor darauf folgenden echten Aratus-

[1]) dazu richtig der Scholiast bei Bekker III$_2$ S. 451: *θεὸν μὲν τὸν δημιουργὸν σαφῶς, παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, ὅς ἐστιν οὗτος:*
*Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται.*

[2]) fr. 59 bei Abel.

Digitized by Google

Versen und stehen sie doch bei Clemens Al. zusammen mit anderen nachweislich echten orphischen Versen[1]).

Der Umstand schliesslich, dass nach unserer Auffassung die beiden Pseudo-Justinschen Schriften die echten orphischen Verse überliefert haben, während bereits bei Clemens Al. die christliche Interpolation vorliegt, kann nicht gegen unsere These geltend gemacht werden. Und zwar das um so weniger, als die Annahme wohl begründet ist, dass gerade in dem Lande, in dem Clemens lebte, jene christliche Interpolation entstanden ist. Denn einerseits hat gerade in Aegypten der Orphismus damals in Blüte gestanden, andrerseits dürfte auch die Lesart *μονογενὴς θεός* in Joh. $I_{18}$ aus Aegypten stammen.

## VII. Altchristliche Tauftermini.

Wurde auf dem Boden der Antike die neue Religion unter dem Gesichtspunkt eines mysterienartigen Sonderkults aufgefasst, — und wir wissen, dass das sehr frühzeitig von heidnischer[2]) ebensowohl wie von christlicher[3]) Seite geschah —, so musste notwendigerweise in besonderem Masse der behufs Aufnahme in die christliche Gemeinschaft er-

[1]) Die Verse:

*πάντας γὰρ κρίψας κ. τ. λ.*

Strom. V $14_{122}$ sind auch äusserlich als orphisch bezeugt in der aus dem 1. vorchristl. Jahrh. stammenden pseudo-aristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* c. 7.

[2]) Lucian, Peregrinus Proteus 11: *καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν εἰς τὸν βίον* (scl. Jesus); vgl. weiter Anrich S. 109.

[3]) Ignat. Eph. $XII_2$: *πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται.* vgl. Quelle A der „apostolischen Kirchenordnung" (Texte und Unters. II 5 S. 12, 32). — Justin (Apol. I $66_1$; Tryph. 70) und Tertullian (praescr. 40) führen umgekehrt Lehren und Gebräuche der Mysterien auf dämonische Nachäffungen des Christentums zurück

Digitized by Google

forderte Ritus der Taufe einer Betrachtungsweise nach Analogie der Einweihungen in die Mysterien ausgesetzt sein.

Man hat in neuerer Zeit mehrfach die Probe auf die Thatsächlichkeit dieses Vorgangs darin sehen wollen, dass die altchristlichen Tauftermini *σφραγίς, σφραγίζειν, σφραγίζεσθαι* und *φωτισμός, φωτίζειν, φωτίζεσθαι* aus der Terminologie des Mysterienwesens herübergenommen seien. Anrich aber hat die Richtigkeit letzterer Behauptung bestritten: „Dies ist weder direkt nachzuweisen, noch wird ein derartiger Schluss von allgemeinen Erwägungen aus mit Notwendigkeit erfordert.“ [1]) — Wir glauben, dass es doch zu erweisen sei, oder um unsere Ansicht sogleich genauer zu formulieren: wir meinen, es sei zu erweisen, dass die Verwendung der termini *σφραγίς* und *φωτισμός* zur Bezeichnung der Taufe in der alten Kirche nicht ohne den Einfluss des Mysterienwesens erfolgt ist.

Wir versuchen im Nachstehenden den Beweis dafür, — der allerdings bisher im Einzelnen noch nicht erbracht war, — anzutreten.

### a. *σφραγίς, σφραγίζειν.*

Wenn Clemens Al. im 12. Kapitel seines Protrepticus, die christliche Gemeinschaft als die wahre Mysteriengenossenschaft, als die *μυστήρια τοῦ λόγου* hinstellend, ausruft: „*ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν . . .*,“ so wird man den Schluss gelten lassen müssen, dass er mit diesen Worten das „*σφραγίζεσθαι*“ als einen in den Mysterien üblichen terminus bezeugt. Ein „absolut sicherer Beweis“ [2]) ist die Stelle — für sich genommen — freilich nicht; aber eine gute Basis für die fernere Beweisführung. — Es findet sich nämlich weiter *σφραγίς* und *σφραγίζεσθαι* in den gnostischen Büchern

---

Doch scheut sich Tertullian auch nicht, in seinen Schutzschriften heidnischen Lesern gegenüber die christliche Kultgemeinschaft auf eine Stufe mit den Mysterien zu stellen (Apol. 7 u. 8; ad nat. I 7)

[1]) a. a. O. S. 120.

[2]) Vgl. Anrich, a. a. O. 121.

Digitized by Google

des codex Brucianus so häufig, und zwar stets in einem Kontext, der die Beziehung auf das Mysterienwesen aufs evidenteste zeigt, dass wir auch von hier aus zu dem Schlusse berechtigt sind, dass jene Ausdrücke bekannter Weise mit den Mysterien unmittelbar zusammenhingen. Namentlich in dem „2. Buch Jeu“ sind die Stellen nicht selten, an denen *σφραγίς* als geradezu identisch mit *μυστήριον* gelten muss[1]); es heisst z. B. mehrfach: „sie (— irgend welche Aeonenmächte —) besiegelten sie (— die Seelen der Mysten —) mit ihrem Siegel und gaben ihnen ihr Mysterium“. Der erste Empfang des Mysteriums ist also mit einem „Besiegelt-Werden“ verbunden; jeder Myste eines bestimmten Mysteriums ist auch „ein Besiegelter“.

In der uns erhaltenen Sammlung orphischer Hymnen begegnet das Wort *σφραγίς* zwei Mal[2]); doch scheint es hier auf den ersten Blick mit dem von uns untersuchten terminus nichts zu thun zu haben. Wie sich nämlich fast der ganze Inhalt jener Hymnen in Prädikat-Aussagen über die angerufenen Götter erschöpft, so wird auch die *σφραγίς* der betreffenden Gottheit zugelegt: sie führt das Siegel der Welt oder bestimmter Weltteile im Sinne von: sie übt die Herrschaft in jenen Sphären. Das scheint ein Sprachgebrauch zu sein, der von dem erörterten durchaus verschieden ist. Beachten wir aber zunächst, dass sich synonym mit jenem *σφραγῖδα ἔχειν* in den orphischen Hymnen 3 mal

---

[1]) vgl. p. 58 f. = Schmidt (a. a. O.) 198; p. 70 ff. = Schmidt 208 ff.; — aus der *Πίστις Σοφία* vgl. besonders p. 195 = Schwartze-Petermann 124: hi qui ad *μέσον, σφραγίσουσιν* eos *σφραγῖσι* suorum mysteriorum und sogleich: unoquoque praebente suas *σφραγῖδας* suorum *μυστηρίων*.

[2]) $34_{26}$ f.

*σὺνεκα παντὸς ἔχεις κόσμου σφρηγῖδα τυπῶτιν·*
*κλῦθι, μάκαρ, σώζων μύστας ἱκετηρίδι φωνῇ.*

$64_2$ ff:

*οὐράνιον Νόμον, ἀστροθέτην, σφρηγῖδα δικαίην*
*πόντου τ' εἰναλίου καὶ γῆς, φύσεως τὸ βέβαιον*
*ἀκλινὲς ἀστασίαστον ἀεὶ τηροῦντα νόμοισιν.*



Digitized by Google

der Ausdruck *κλεῖδα ἔχειν* findet: $18_4$ $25_1$ $58_4$[1]), so ergiebt sich einmal, dass wir es hier mit einer in dieser Litteraturgattung beliebten Redewendung zu thun haben, und andrerseits, dass wir für das *σφραγῖδα ἔχειν* eine mit *κλεῖδα ἔχειν* übereinstimmende Bedeutung anzunehmen haben, also: Zutritt haben [und geben] zu = rechtmässig walten in. Achten wir nun wieder auf den Sprachgebrauch in den koptisch-gnostischen Werken und bedenken, dass hier ganz durchgehend die Erlangung der *σφραγῖδες* das Betreten und Durcheilen bestimmter Aeonensphären ermöglichen soll[2]), so finden wir, dass das *σφραγῖδας ἔχειν* hier und in den orphischen Hymnen letztlich auf denselben Begriff herauskommt. Wir werden daher auch in den beiden genannten Stellen der letzteren einen Beleg für *σφραγίς* als terminus der Mysterien-Sprache sehen dürfen, nur dass der Dichter seinem Zweck gemäss das *σφραγῖδα ἔχειν* auf die Gottheit überträgt, während es gewöhnlich von dem Mysten ausgesagt wurde; dadurch musste ihm auch eine etwas abweichende Bedeutung beigelegt werden. Ganz in dieser Weise heisst es ja auch in dem Hymnus der Naassener Philos. $V_{10}$[3]):

*τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ·*
*σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι,*
*αἰῶνας πάντας διοδεύσω,*
*μυστήρια πάντα δ'ἀνοίξω.*

Auch hier geht das *σφραγῖδας ἔχειν* auf die Gottheit; aber die Beziehung auf die Mysten ist nicht zu verkennen; die Mysterien-Gottheit hat „die Siegel", sie giebt sie ihren Mysten und öffnet ihnen damit die Mysterien.

---

[1]) $18_4$:
*Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἁπάσης·*
$25_1$:
*Πρωτέα κικλήσκω, πόντου κληῖδας ἔχοντα.*
$58_4$ (auf Eros):
*. . . διφυῆ, πάντων κληῖδας ἔχοντα.*

[2]) das ist so häufig, dass Beispiele nicht angeführt zu werden brauchen.

[3]) Duncker-Schneidewin p. 176.

Digitized by Google

Wir versuchen jetzt, dieselbe Beweisführung auf lateinischem Sprachgebiet zu wiederholen.

Wenn man hier für diesen Zweck auf die Worte des Apuleius verwiesen hat[1]: sacrorum pleraque initia in Graecia participavi; eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo[2], so glauben wir allerdings, dass sich eine solche Deutung dieser signa nicht halten lässt. Das beigefügte monumenta widerspricht dem und weist darauf hin, unter diesen signa vielmehr jene von Clemens als *σύμβολα* bezeichneten Gegenstände — wie Würfel, Kugel, Kreisel, Spiegel, Sesamkuchen u. dgl. — zu verstehen, die, wie man aus den Worten des Clemens schliessen darf, damals in manchen Mysterien eine Rolle gespielt haben müssen[3]. Dass unsere Auffassung zu Recht besteht, dürfte eine andere Stelle des Apuleius beweisen, wenn er nämlich sagt: etiamne cuiquam mirum videri potest, cui sit ulla memoria religionis, hominem tot mysteriis deum conscium, quaedam sacrorum crepundia domi adservare? Augenscheinlich werden hier die signa et monumenta näher als crepundia charakterisiert; als crepundia aber, als „Spielzeug" werden gerade bei Clemens an der erstzitierten Stelle (Protrept. $II_{17, 18}$) in den von ihm angezogenen orphischen Versen die von ihm dann *σύμβολα* genannten Gegenstände bezeichnet:

*κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια κ. τ. λ.*

Wir geben daher jene Apuleius-Stelle als Beweismittel preis.

Tertullian aber bezeichnet die Taufe so häufig als eine obsignatio oder signatio fidei, dass wir in diesem Ausdruck einen feststehenden terminus wiederfinden müssen [bapt. 6: fides obsignata in patre et filio et spiritu sancto;

---

[1]) Koffmane a. a. O. p. 4; u. A.

[2]) de magia 55.

[3]) Clemens Al. Protrept. $II_{18}$ u. $II_{22}$: *καὶ τῇδε ὑμῶν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἄχρειον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα κ. τ. λ. . . . καὶ προσέτι τῆς Θέμιδος τὰ ἀπόρρητα σύμβολα· ὀρίγανον, λύχνος, ξίφος, κ. τ. λ.*



Digitized by Google

ib. 13: obsignatio baptismi (als genet. subject.); paenit. 6: obsignatio fidei; coron. 11: suscepta fide atque signata; praescr. 11: inde potat fidem, eam aqua signat]. Nun verwendet derselbe Tertullian das verwandte consignare zur Bezeichnung des Eingeweihtwerdens in die Mysterien: Valent. 1 (von den Eleusinien): diutius initiant antequam consignant, und ebenso Apol. 8, wo er die christliche Gemeinschaft mit den Mysteriengenossenschaften in Parallele setzt: talia initiatus et consignatus. — Das einfache Stammwort signare bietet eine dem 3. nachchristl. Jahrhundert angehörende Inschrift aus Thracien: C. I. L. III 686 heisst es auf den Tod eines Knaben (v. 17 ff.):

nunc seu te Bromio signatae mystides at se
florigero in prato congreg(em uti) Satyrum
sive canistriferae poscunt sibi Naides etc.

Eine nähere Untersuchung des altchristlichen Sprachgebrauchs in Betreff des terminus *σφραγίς* wird unser Ergebnis noch bestätigen. Geht man nämlich alle betreffenden Abschnitte durch, so ergiebt sich, dass, abgesehen von den farblosen Stellen, *σφραγίς* für die Taufe in dreifacher Verbindung bzw. Anwendung mit einer gewissen Vorliebe gebraucht wird. Einmal in der Phrase *τὴν σφραγῖδα τηρεῖν* (2 Clem. 7 u. 8; Acta Pauli et Theclae[1]); Hermas Sim. 8$_6$). Der Sinn dieser Formel ist — wenigstens formal — ein gut christlicher, entsprechend dem Lutherschen „in der Taufe gehn"; ja gerade an ihm tritt mit besonderer Deutlichkeit hervor, wie das genuin-Christliche sich durch die fremden Einflüsse nicht so leicht und nicht so sehr überwuchern liess. Doch trotzdem kann die Formel aus anderem Sprachgebrauch herübergenommen sein. War *σφραγίζεσθαι* gleichbedeutend mit dem Empfangen des Mysteriums, so muss das *τηρεῖν τὴν σφραγῖδα* die in allen Geheimkulten übliche Verpflichtung, das Mysterium geheim zu halten, bedeutet haben.

[1]) hier zu erschliessen aus c. 25: *δός μοι τὴν ἐν χριστῷ σφραγῖδα* einerseits und c. 6: *τὸ βάπτισμα τηρεῖν* andrerseits. — Die Acta P. et Th. halten wir (gegen Lipsius) für nicht gnostischen Ursprungs.

Digitized by Google

So lesen wir denn auch in dem „2. Buch Jeu“ die mehrfach wiederholte Mahnung: „Bewahret diese Mysterien und verratet sie keinem Menschen“.[1]) Dass aber in diesem Buch neben *μυστήριον* stets *σφραγίς* steht, oft mit jenem einfach identisch, haben wir oben gesehen. — Es ist indessen nicht so, dass der Begriff „das Mysterium bewahren = geheim halten“, von demjenigen, den die altchristliche Formel *τὴν σφραγῖδα τηρεῖν* besagt, toto coelo verschieden wäre. Vielmehr schliesst der erstere den zweiten bereits in sich. War nämlich das Hauptcharakteristikum jener Mysterien eben der Geheimkult, so bestand die oberste Pflicht, die hier auferlegt wurde, in dem „Bewahren der Mysterien.“ Selbstverständliche Voraussetzung ist, dass, wer die Mysterien „bewahrt“,[2]) ein rechter und guter Kultgenosse ist. Das Mysterium zu bewahren, bedeutet letztlich geradezu, ein echter Anhänger des betreffenden Kults zu bleiben. Sehr charakteristisch ist der schon oben anmerkungsweise zitierte Eid der Justin-Gnostiker: *ὀμνύω τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενί, μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν.* Wenn wir also im 64. orphischen Hymnus ein *σφρηγῖδα τηρεῖν* finden[3]), so werden wir auch hier nach Analogie des oben Bemerkten auslegen und annehmen müssen, dass ein in der damaligen Mysteriensprache heimischer terminus in einer vom gewöhnlichen Gebrauch abweichenden Weise verwandt worden ist.[4])

---

[1]) p. 55 = Schmidt (a. a. O.) 194; vgl. den Eid der Justin-Gnostiker, Philos. V 27: *ὀμνύω τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενί·*

[2]) Den Gegensatz drückt das terminologische *ἐξοργεῖσθαι τὰ μυστήρια* aus; auch dieser terminus ist übrigens nur für die spätere Zeit nachweisbar. — Auf christlichem Boden begegnet er u. W. zum ersten Mal im Synodalschreiben der orientalischen Bischöfe gegen Paul v. Samosata bei Euseb. hist. eccl. VII $30_{16}$ (bei Clem. Al. schon vergleichungsweise gebraucht, z. B. Strom. I $2_{21}$).

[3]) S. 145 Anm. 2.

[4]) Angemerkt sei noch, dass sich in Verbindung mit dem altchristlichen Ausdruck *τὴν σφραγῖδα τηρεῖν* das Adjektiv *ἁγνός* (vgl. über

Digitized by Google

Die zweite Vorstellungsreihe, die mit der Bezeichnung der Taufe als *σφραγίς* verbunden war, ist die mystisch-magische der Versiegelung gegen Gefahr und Versuchung. So bittet in den Akta Pauli et Theclae die Heldin dieses altchristlichen Romans ihren vielgeliebten Paulus: *δός μοι τὴν ἐν χριστῷ σφραγῖδα καὶ οὐχ ἅψεταί μοι πειρασμός.*[2]) — Noch klarer tritt jene Anschauung aus dem hervor, was Clemens Al. von jenem Bischof erzählt, dessen besonderer Obhut Johannes einen Jüngling empfiehlt: *ὁ δὲ πρεσβύτερος ἀναλαβὼν οἴκαδε τὸν παραδοθέντα νεανίσκον ἔτρεφε, συνεῖχεν, ἐθάλπε, τὸ τελευταῖον ἐφώτισε καὶ μετὰ τοῦτο ὑφῆκε τῆς πλείονος ἐπιμελείας καὶ παραφυλακῆς, ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτήριον ἐπιστήσας τὴν σφραγῖδα τοῦ κυρίου.*[3]) Und gewissermassen die positive Ergänzung zu diesen mehr negativen Aussagen haben wir in den „Auszügen aus Theodotus", wo es c. 80 heisst: Denn wer durch den Vater und den Sohn und den heiligen Geist besiegelt ist, dem kann keine andere Macht (nach c. 77 gleich *πνεύματα ἀκάθαρτα*) etwas anthun. — Dass diese Anschauungen genau dieselben sind, die in den Mysterien zu Hause waren, bedarf nach den Ausführungen unseres grundlegenden Teils keines weiteren Wortes.

Zum dritten ist für den Gebrauch von *σφραγίς* in der altchristlichen Litteratur das 16. Kapitel der 9. similitudo des Hirten von besonderer Bedeutung; finden wir das Wort doch in dem kurzen Abschnitt 6 mal. Wir dürfen daher hier den Sprachgebrauch der Gemeinden sich wiederspiegeln sehen. — Es handelt sich aber darum, dass die entschlafenen Alt-Testamentlichen Gerechten in das Reich Gottes nicht

---

dasselbe oben S. 60 ff.) in der Form technischen Sprachgebrauchs findet, so 2 Clem. und Acta Pauli et Theclae. (Die Wendung *τὴν σφραγῖδα ἁγνὴν τηρεῖν* fehlt wohl nur zufällig, vgl. 2 Clem. VI 9, Acta P. et. Th. 5, 6, 12. 31).

[2]) a. a. O. cap. 25.

[3]) De divit. serv. 42.

Digitized by Google

haben eingehen können, weil ihnen die σφραγίς fehlte. (— Wohl haben sie in Gerechtigkeit und grosser Heiligkeit gelebt: μόνον δὲ τὴν σφραγῖδα ταύτην οὐκ εἶχον —) Auch sie hatten noch erst nötig δι' ὕδατος ἀναβῆναι. Darum wurde ihnen von „Aposteln" und „Lehrern", nachdem diese entschlafen, die σφραγίς zuerteilt: Κἀκείνοις οὖν ἐκηρύχθη ἡ σφραγὶς αὕτη καὶ ἐχρήσαντο αὐτῇ, ἵνα εἰσέλθωσιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· hier also erhält die christliche Taufe den Namen σφραγίς mit Bezug darauf, dass sie den Eintritt in das Reich der Seligen ermöglicht. Und damit haben wir augenscheinlich den Gedanken, der den primären Begriff des σφραγίζεσθαι und der σφραγίς in der Mysteriensprache bildete[1]). — Die Mysterien-Genossen hofften auf ein glückliches Los im Jenseits; um dies zu erlangen, liess man sich besiegeln. Das Besiegelt-Werden war also Bedingung und Unterpfand des durch das Mysterium verliehenen Heils. Der Besiegelte gehörte zum Chor der ὅσιοι μύσται, die wieder als solche im Jenseits die Seligkeit (scil. in ihrem Sinne und nach ihrer Wertung) erlangten. Wir brauchen nur noch einmal die schon angezogenen Verse der Grab-Inschrift C. I. L. $III_{686}$ herzusetzen, um diese Vorstellungen in Betreff des Versiegelt-Werdens mit wünschenswerter Klarheit hervortreten zu lassen:

nunc seu te Bromio signatae mystides at se
florigero in prato congreg(em uti) satyrum . . .

Auch in den koptisch-gnostischen Büchern erscheint die magisch wirkende σφραγίς als die unumgängliche Bedingung für den Eintritt in das Reich der Seligkeit; man vgl. z. B. Pistis Sophia p. 263: ἀμὴν ἀμὴν dico vobis κἂν homo δίκαιος haud fecerit ullum peccatum omnino, haud potest duci in regnum luminis, propterea quod signum regni μυστηρίων non est cum eo, ἅπαξ ἁπλῶς non potest

[1]) Dass andrerseits gerade der bei Hermas vorliegende Sprachgebrauch auch andere Wurzeln hat (s. Anrich S. 122 f.), soll in keiner Weise geleugnet werden. Vgl. unten.

Digitized by Google

duci ψυχὴ ad lumen sine μυστηρίοις regni luminis; — kurz zuvor wird aber in demselben Zusammenhang auch das Wort σφραγίζειν gebraucht.

Wir haben mit der letzteren Untersuchung, den Sprachgebrauch in der altchristlichen Grosskirche betreffend, schon zugleich die andere verbunden, Sinn und Bedeutung der in Frage stehenden termini der (späteren) Mysteriensprache festzustellen. Wenn also Koffmane a. a. O. S. 4 seine Definition dahin abgiebt: „σφραγίζεσθαι bedeutet in der Mysteriensprache die durch die Aufnahmeweihe vermittelte Erkenntnis" —, so dürften unsere Ausführungen und die beigebrachten Belegstellen gezeigt haben, dass das mindestens sehr ungenau ist. Vielmehr werden wir, indem wir uns auf jene Ausführungen und zugleich auf die oben gegebene Darstellung der Gesamtanschauung der Mysterien beziehen, nicht fehl gehen, wenn wir in den Ausdrücken σφραγίς und σφραγίζεσθαι der Mysteriensprache ein Dreifaches ausgedrückt finden:

1. Der μεμυημένος trägt das Siegel des betreffenden Mysteriums resp. des Gottes oder des Götterkreises, dem dies Mysterium zugehört; er ist als Kultgenosse „gestempelt", 2. dadurch ist er in den besonderen Schutz dieser Götter aufgenommen, er ist ihr Eigentum, gegen Gefahren und Angriffe von anderer Seite „versiegelt," und damit auch „versiegelt" d. h. gekennzeichnet und bestimmt für das Geschick, das den Mysten in Aussicht steht; 3. zugleich aber übernimmt er die Pflicht, das ihm anvertraute Mysterium zu bewahren, sich überhaupt als „Versiegelten" zu bewähren.

In dem Licht, das von hier aus auf die Ausdrücke σφραγίς, σφραγίζειν, σφραγίζεσθαι fällt, wird man also auch die altchristliche Bezeichnung der Taufe durch jene Worte betrachten müssen, und niemand wird leugnen können, dass diese Beleuchtung den Sachverhalt richtig erkennen lässt, oder vielmehr, dass auch diese Beleuchtung nötig ist, um ein richtiges Bild zu erhalten.

Denn — auch das soll noch ausdrücklich gesagt sein — andrerseits musste die Bezeichnung der Taufe als Ver-

Digitized by Google

siegelung auch von selbst nahe genug liegen, zumal auf Grund der jüdischen Bezeichnung der Beschneidung als σφραγίς. Das zeigen am besten die Stellen, wo die Paulinen das σφραγίζεσθαι gebrauchen (2 Cor. $I_{22}$, Eph. $I_{13}$ $IV_{30}$). Denn hier geht dasselbe auf einen Vorgang — die Geistesmitteilung —, der allerdings bei der Taufe stattfindet, ohne dass doch nach dem Kontext geradezu an die Taufe gedacht zu sein scheint[1]). Der Geist, den die Christen als Prinzip eines neuen Lebens empfangen, ist das Siegel der Heilsvollendung. Dann musste es aber nahe liegen, auch die Taufe selbst, in der man jenes Siegel empfing, als σφραγίς zu bezeichnen, — wenngleich jene paulinische Anschauung, dass in der Taufe ein neues Lebensprinzip mitgeteilt werde, frühzeitig verloren gegangen ist[2]).

In welcher Weise aber in gnostischen Kreisen die „Besiegelung" den Charakter einer Mysterien-Feier annehmen konnte, mag uns noch Celsus sagen, bei Origenes contra Cels. $VI_{27}$. Ueber den Akt, der bei den Gliedern der Kirche σφραγίς heisst — so berichtet Origenes — da tischt er Seltsames auf und ein Gespräch in Wechselrede: der, welcher versiegelt, der heisse Vater, der, welcher versiegelt wird, Neuling oder Sohn und dieser gebe zur Antwort „ich bin gesalbt mit dem weissen Oel vom Baum des Lebens." Damit sind wir ganz im Bannkreis der Mysterien. Die Bezeichnung des Mystagogen als „Vater" kennen wir aus Apuleius (Metam $XI_{22}$: meum iam parentem vom Mysterienpriester in Kenchreä)[3]); und die Antwort des Neugeweihten erinnert an ähnliche von Clemens Al. und Späteren aufbewahrte Formeln wie: ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμ-

[1]) Auch für die beiden Eph.-Stellen wird man diese Auffassung u. E. jedenfalls als möglich anerkennen müssen; doch kann freilich hier, zumal $I_{13}$, eine direkte Beziehung auf die Taufe eher als 2 Cor. $I_{22}$ gefunden werden.

[2]) vgl. Act. $8_{16}$, $19_6$; auch $10_{44-48}$; Holtzmann, Kommentar S. 355; Harnack, Dogmengesch. $I^2$ 178 Anm. 2.

[3]) vgl. Tertull. Apolog. 8: atquin volentibus initiari moris est, opinor, primum patrem illum sacrorum adire; cf. natt. $I_7$. — u. ö.

Digitized by Google

βάλου ἔπιον;[1]) oder: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα κ. τ. λ.[2]) Origenes bemerkt freilich zu jener Angabe des Celsus: ὅπερ οὐδ' ἐν τοῖς ἀπὸ τῶν αἱρέσεων ἠκούσαμεν γίνεσθαι. Das mag ja sein; aber darum haben wir durchaus kein Recht, die Wahrheit jener Angabe mit Origenes zu bezweifeln. Dass für die Gnostiker die Salbung bei der Taufe vielfach von grosser Wichtigkeit war, wissen wir aus den koptisch-gnostischen Werken[3]) und den Philosophumena[4]). Ebenso spielte der Baum des Lebens auch sonst bei ihnen eine Rolle[5]).

### b. φωτισμός, φώτισμα, φωτίζειν.

Die älteste Belegstelle für die Bezeichnung der Taufe als φωτισμός findet sich bei Justin Apol. $I_{61}$. — Es ist aber zu beachten, dass Justin den terminus φωτισμός (φωτίζεσθαι) an einer Stelle überliefert, an der er über die Kultgebräuche der Gemeinden berichtet. Da er nun ausdrücklich sagt: καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, so darf man nicht zweifeln, dass der Ausdruck schon damals in den Gemeinden eingebürgert war.

Einen weit älteren, bis nahe an die apostolische Zeit führenden Beleg für den terminus φωτισμός, und zwar im Gemeindegebrauch, würden wir übrigens zu verzeichnen haben, wenn die von de Rossi und Kraus aufgestellte These, dass die von Tacitus ann. $XIII_{32}$ erwähnte Pomponia Graecina um der ihr zugeschriebenen superstitio externa willen für eine Christin zu halten sei und dass sie weiter identisch sei mit der ältesten Lucina, nach der die crypta Lucinae

---

[1]) Clem. Protrept. $II_{15}$; vergl. Firmicus Maternus de error. prof. r. cap. 10.

[2]) Protrept. II 21; cf. Arnobius $V_{26}$.

[3]) Vgl. C. Schmidt a. a. O. S. 509.

[4]) Phil. $V_7$, ed. Duncker 140: τὸν λουόμενον κατ' αὐτοὺς ζῶντι ὕδατι καὶ χριόμενον ἀλάλῳ χρίσματι. Nach Iren. $1\,21_4$ erklären einige Markosier die Wassertaufe überhaupt für überflüssig und lassen dafür nur eine Salbung eintreten.

[5]) Vgl. Philos. $VI_9$ = ed. Duncker p. 238; Pistis Sophia p. 245. 345

Digitized by Google

des coemeterium des Calixt benannt ist[1]). „Lucina" soll dann nämlich der christliche Name der Pomponia Graecina gewesen sein, den sie bei der Taufe — eben von der Taufe — erhalten habe. Allein, abgesehen von allem anderen, es darf für schlechthin ausgeschlossen gelten, dass einer Römerin beim Uebertritt zum Christentum und recht zur Erinnerung an diesen Uebertritt ein in der römischen Mythologie heimischer Name beigelegt worden wäre.

Unsere Ansicht ist also auch bezüglich dieses terminus *φωτισμός*, dass die von Koffmane[2]), Harnack[3]), Hatch[4]), Usener[5]) vertretene These gegen Anrich jedenfalls in der Form aufrecht zu halten sei, dass das Mysterienwesen an dem Aufkommen und der Verbreitung desselben nicht unbeteiligt gewesen ist.

Suidas notiert *φωτίζειν* und bemerkt dazu: *εἰς φῶς ἄγειν, ἐξαγγέλλειν· οἱ δὲ Ῥωμαῖοι νομίσαντες ἤδη τὸν καιρὸν παραδιδόναι φωτίζειν τὸ κατὰ τὴν ἐντολὴν ἀπόρρητον.* — Diese grammatische Notiz will eine besondere, gegenüber dem gewöhnlichen Gebrauch von *φωτίζειν* auffallende Konstruktion und Bedeutung desselben anmerken. Während *φωτίζειν τι, τινά* sonst bedeutet: „etwas, jemanden erhellen, erleuchten", ist es hier mit einem Akkusativ des Inhalts verbunden in der angegebenen Bedeutung von *εἰς φῶς ἄγειν*. — Das ist klar, im übrigen aber sind die Worte höchst seltsam. — Zunächst fällt auf, dass die mit *οἱ δὲ* eingeleitete zweite Bemerkung gegenüber der ersten nichts Neues bringt, was das *δέ* doch anzudeuten scheint. Sollte aber dieselbe nur ein Beispiel für die erste beibringen, so erscheint dies Beispiel nur allzu selbstverständlich; heisst *φωτίζειν* kundgeben *(ἐξαγγέλλειν)*, so kann es natürlich auch bedeuten:

---

[1]) de Rossi, La Roma sotterranea crist. I $_{319}$ II $_{362—364}$, Kraus, R. sotterr. 44 u. 127.

[2]) a. a. O. S. 4.

[3]) Dogmengesch. I$^2$ 178.

[4]) Hatch-Preuschen S. 219.

[5]) Religionsgesch. Unters. 168. Vgl. auch Nitzsch in Z. f. Th. u. K. III $_{388}$.

Digitized by Google

das ausdrücklich verbotene kundgeben[1]). Sollte die zunächst angemerkte Bedeutung noch belegt werden, so müsste man wenigstens — wenn nicht eine besondere Redensart angeführt werden sollte, wofür man doch die hier stehenden Worte nicht ausgeben kann — ein Objekt allgemeiner und umfassender Bedeutung erwarten, also etwa *τὰ κρυπτά, τὰ ἄγνωστα*. Und weshalb werden für jenes sich von selbst ergebende Beispiel nur die Römer bzw. weshalb ausdrücklich die Römer genannt?

Es scheint uns unabweisbar anzunehmen, dass wir es hier mit einer von Suidas oder einem — vielleicht mehreren — der Grammatiker, die er ausgeschrieben hat, überarbeiteten Bemerkung zu thun haben. — Auch die Konstruktion weist noch darauf hin; der ganze Partizipialsatz *‚οἱ δὲ Ῥωμαῖοι νομίσαντες ἤδη τὸν καιρὸν παριδιδόναι'* muss nachträglich eingeschoben sein, da er nicht in die Konstruktion hineinpasst. Mit diesem Partizipialsatz hängen aber augenscheinlich die Worte *κατὰ τὴν ἐντολήν* logisch zusammen, die wir oben aus anderem Grunde anzweifelten.

Wir erhalten demnach als ursprüngliche Bemerkung: *φωτίζειν· εἰς φῶς ἄγειν, ἐξαγγέλλειν· φωτίζειν τὸ ἀπόρρητον* — So ist die Notiz — zunächst nur formell betrachtet — verständlich: für *φωτίζειν* wird ein besonderer Sprachgebrauch angeführt: *εἰς φῶς ἄγειν, ἐξαγγέλλειν;* — dann wird eine Redensart beigefügt, in der jener Sprachgebrauch vorliegt: *φωτίζειν τὸ ἀπόρρητον*. Ein Späterer nun, der die technische Bedeutung dieser Phrase — darüber sogleich — nicht mehr verstand, wollte *τὸ ἀπόρρητον* durch die Einschaltung von *κατὰ τὴν ἐντολήν* verständlicher machen, und daraufhin wird dann (von ihm oder einem Nachfolger) der Partizipialsatz *οἱ δὲ Ῥωμαῖοι κ. τ. λ.* eingeschaltet worden sein, da er in einem römischen Schriftsteller — man denkt gewöhnlich an Polybius $23\,3_{10}$ — einen Beleg dafür fand. So oder ähnlich lässt sich die Entstehung der Lesart bei Suidas sehr wohl begreifen.

---

[1]) *φωτίζειν τὸ κατὰ τὴν ἐντολὴν ἀπόρρητον.*

Digitized by Google

Die Probe auf diese kritische Textrezension muss die Analyse der hergestellten Bemerkung liefern. Es fragt sich, kann *φωτίζειν τὸ ἀπόῤῥητον* eine technische Bedeutung haben und welche? Der Ausdruck *τὸ ἀπόῤῥητον* weist uns den Weg; *ἀπόῤῥητος* (*ἄῤῥητος*) ist recht eigentlich der terminus all' und jeden Mysterienwesens. *τὸ ἀπόῤῥητον, τὰ ἀπόῤῥητα* wird in allen Geheimkulten identisch mit *ἱερὰ μυστικά, μυστήρια* gebraucht[1]) und trägt noch mehr als die letzteren Ausdrücke den Charakter terminologischer Bedeutung. Es genügt, statt alles anderen auf das häufige Vorkommen des Wortes bei Pausanias an den Stellen, wo er über Geheimkulte berichtet, zu verweisen.[2])

Demnach muss *φωτίζειν τὸ ἀπόῤῥητον* etwa bedeuten: den Geheimkult, die Geheimkultsage kundgeben. Nun sind uns sonst als (ältere) technische Ausdrücke für einen Akt der Eleusinien sowohl wie überhaupt der Mysterienkulte überliefert: *δεῖξαι, παρέχειν, φαίνειν τὰ ἱερά, τὰ μυστήρια*[3]). Von diesem Akt hatte der vornehmste Kultusbeamte der Mysterien (zunächst der Eleusinien) seinen Namen: der Hierophant. Es handelt sich also um den Höhepunkt des ganzen Geheimkults. Worin derselbe bestand, wissen wir wenigstens in der Hauptsache. Die betreffenden Kultgötter wurden vorgeführt, die heilige Sage (der *ἱερὸς λόγος*) mehr

---

[1]) Vgl. Lobeck, Aglaophamus 56.

[2]) Einige Beispiele aus den vier ersten Büchern: Paus. II $7_5$: *ἄλλα δὲ ἀγάλματα ἐν ἀπορῥήτῳ Σικυωνίοις ἐστί·* es folgt die Beschreibung eines nächtlichen Mysterienfestes. — II $17_1$ *χρῶνται δὲ αὐτῷ* (*ὕδατι*) *πρὸς καθάρσια αἱ περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τῶν θυσιῶν ἐς τὰς ἀπορῥήτους.* II $17_4$ *τὰ μὲν οὖν ἐς τὴν ῥοιὰν — ἀπορῥητότερος γάρ ἐστιν ὁ λόγος — ἀφείσθω μοι.* II $29_8$ *ὡς δὲ καὶ μνῆμα οὗτος ὁ βωμὸς εἴη Αἰακοῦ, λεγόμενόν ἐστιν ἐν ἀπορῥήτῳ.* II $34_{10}$ *ἐντὸς δὲ αὐτῶν ἱερὰ δρῶσιν ἀπόῤῥητα Δήμητρι.* II $38_3$: *οὗτος μὲν δή σφισιν ἐκ τελετῆς, ἣν ἄγουσιν τῇ Ἥρᾳ, λόγος τῶν ἀπορῥήτων ἐστίν·* III $14_5$ *τὸ μὲν δὴ ξόανον Θέτιδος ἐν ἀπορῥήτῳ φυλάσσουσιν.* III $20_3$ *γυναῖκες γὰρ δὴ μόναι καὶ τὰ ἐς τὰς θυσίας δρῶσιν ἐν ἀπορῥήτῳ.* IV $20_4$ *ἦν γάρ τι ἐν ἀπορῥήτῳ τοῖς Μεσσηνίοις* (nach $26_8$ = *τῶν μεγάλων θεῶν ἡ τελετή*). IV $33_5$ *τὰ δὲ ἐς τὰς θεὰς τὰς μεγάλας ἀπόῤῥητα ἔστω μοι·*

[3]) Vgl. Lobeck, a. a. O. p. 61.

Digitized by Google

oder weniger ausführlich dargestellt oder vorgetragen. Da nun dies — wie wir auch sicher wissen — zumal in späterer Zeit bei hellem Lichtglanz geschah[1]), weshalb denn diese Vorführungen gerne als *φάσματα* bezeichnet werden[2]), so muss der Ausdruck *φωτίζειν τὸ ἀπόρρητον* als Benennung eben dieses Aktes für besonders sachgemäss gelten. Wir belegen noch ausdrücklich das Wort *ἀπόρρητος* zur Bezeichnung des in Frage stehenden Momentes der Mysterienfeiern: Lysias in Andocidem p. 107[3]); Aristides, Eleus. p. 256[4]).

Die geforderte Probe ist beigebracht. Suidas also bezeugt *φωτίζειν* als terminus für den kultischen Höhepunkt der Mysterienfeier. — Wer jenen mitgefeiert, war damit — eben auf Grund seiner *αὐτοψία* — *ἐπόπτης*, oder, wie die Mysterieninschrift von Andania sagt, *πρωτομύστης*, also Vollmyste[5].)

Wurde daher der terminus *φωτίζειν* aus der Mysteriensprache in die christlichen Gemeinden herübergenommen, so konnte er nur für die Taufe verwendet werden, denn verschiedene Stufen wie in den Mysterien[6]) hatte man damals, wenigstens in der Grosskirche, noch nicht, und wo man sie hatte, entsprach (mit wenigen Ausnahmen) doch gerade die Taufe jenem Akt des *ἐποπτεύειν*.[7])

Haben wir bisher *φωτίζειν* als terminus der Mysterien-

---

[1]) Vgl. Lobeck, a. a. O. p. 59 ff.

[2]) Aelius Aristides Eleus. p. 256; Himerius Ecl. X$_{186}$ XXII$_{304}$.

[3]) . . . *μιμούμενος τὰ ἱερὰ ἐπεδείκνυε τοῖς ἀμυήτοις καὶ εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρρητα.*

[4]) *ὅσα μὲν δὴ θέας ἐχόμενα ἐν τοῖς ἀπορρήτοις φάσμασι . . .*

[5]) a. a. O. Z. 14, 50, 68, vgl. Sauppe, Abhandlung. d. Götting. Gesellsch. d. Wissensch. VIII 3 $_{229-239}$.

[6]) auch in diesen war das übrigens keineswegs durchgehends der Fall.

[7]) Eine aus alter Zeit (der 1. Hälfte des 2. Jahrh.) stammende gnostische Verherrlichung der Taufe liegt in der dritten salomonischen Ode der Pistis Sophia vor, p. 131; vgl. Harnack. Texte und Unters. VII$_2$ p. 42. Von hoher Wichtigkeit sind „die drei Taufen" dem Autor des 2. Buches Jeu, p. 60—67, und dem der Pistis Sophia p. 367 ff; vgl. C. Schmidt a. a. O. p. 490 ff.

Digitized by Google

sprache erwiesen, so werden wir jetzt aus Clemens Alexandrinus nicht nur denselben Nachweis noch einmal erbringen und damit jenes Resultat sicher stellen, sondern auch zugleich das andere beweisen, dass die christliche Terminologie *φωτίζειν, φωτισμός* thatsächlich nicht ohne Einfluss der Analogie der Mysterienkulte entstanden ist.

Wir finden die genannten Ausdrücke bei Clemens Al. besonders häufig im Anfang des 6. Kapitels seines Pädagogus. Dies ganze Kapitel enthält — gelegentlich einer Behandlung des biblischen Wortes *νήπιοι* — eine Polemik gegen die Gnostiker, die sich durch den Besitz ihrer Gnosis über die Glieder der christlichen Gemeinden weit erhaben fühlen und jene im Vergleich zu sich für Kinder und Unmündige halten. Der Vorwurf, der in diesen Worten liegt, muss für Clemens, dessen Ideal auch der „Gnostiker", — aber der „wahre Gnostiker" innerhalb des kirchlichen Christentums — ist, höchst beleidigend sein. Er weist ihn daher mit ebenso viel Energie wie Spitzfindigkeit zurück. Und zwar verweist er zunächst darauf, dass die Taufe die Christen vollkommen mache. In diesem Gedankenzusammenhang beruft er sich nun auf die Ausdrücke *φωτισθῆναι, φωτισμός*. So sagt er gleich im Anfang mit unverkennbarer Anspielung auf die *γνῶσις*, die die Gnostiker für sich allein in Anspruch nehmen: *ἐφωτίσθημεν γάρ· τὸ δέ ἐστιν ἐπιγνῶναι τὸν θεόν· οὔκουν ἀτελὴς ὁ ἐγνωκὼς τὸ τέλειον.* In diesem Sinne also fasst Clemens das *φωτισθῆναι* auf, und gerade ihm musste ja diese Deutung besonders nahe liegen, da sie sich in seinen ganzen Ideenkreis aufs beste fügte. Er wiederholt dieselbe daher auch mehrfach; so § 27 mit einem ausdrücklichen *ὥσπερ οὖν καὶ τοὔνομα ἔχει· ὁ μόνον ἀναγεννηθεὶς φωτισθεὶς ἀπήλλακται μὲν παραχρῆμα τοῦ σκότους, ἀπείληφεν δὲ αὐτόθεν τὸ φῶς.* Und in § 29 und 30 wird wieder ausdrücklich die *γνῶσις* mehrfach mit dem *φωτισμός* in unmittelbare Verbindung gesetzt: *ὥστε ἡ μὲν γνῶσις ἐν τῷ φωτίσματι· — οὕτως ἀνάγκη τῷ φωτισμῷ ἐξαναφανίζεσθαι τὸ σκότος· ἡ ἄγνοια δὲ τὸ σκότος· — φωτισμὸς ἄρα ἡ γνῶσις ἐστίν ὁ ἐξαναφανίζων τὴν ἄγνοιαν καὶ τὸ διορατικὸν ἐντιθείς· —*

Digitized by Google

*ὁτι δὲ ἡ γνῶσις συνανατέλλει τῷ φωτίσματι περιαστράπτουσα τὸν νοῦν καὶ εὐθέως ἀκούομεν μαθηταὶ οἱ ἀμαθεῖς·*

Wir erkennen deutlich, in welchem Interesse Clemens die Ausdrücke *φωτισμός* und *φωτισθῆναι* gerade in diesem Kapitel des Pädagogus verwendet. Wir werden daher überrascht sein müssen, wenn wir im § 26, wo Clemens ex professo die verschiedenen Namen der Taufe aufführt und definiert, bei der Definition von *φωτισμός* eine andere Erklärung in den Vordergrund gestellt sehen, in der der Nachdruck nicht sowohl auf die Seite der Erkenntnis, als auf die der Heilsbeschaffung gelegt wird; das *φῶς*, von dem die betreffenden Ausdrücke sprechen, ist hier nicht *γνῶσις*- sondern *σωτηρία* - verleihend: *φώτισμα δὲ δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τοῦτ' ἐστιν δι' οὗ τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν.* — Mit der letzten Bemerkung *(τοῦτ' ἐστιν κ. τ. λ.)* kommt Clemens wieder mehr zu seinem eigentlichen Gedanken, ohne ihn doch in derselben Schärfe auszusprechen, wie er es schon vorher gethan und wie er es nachher wieder thut[1]). Aber es ist im Kontext der Stelle schon auffallend genug, dass er hier überhaupt einen Satz mit *τοῦτ' ἐστιν* bringt. Er hat nämlich die verschiedenen Namen für die Taufe aufgezählt; und nun werden diese Benennungen erläutert; das geschieht bei den übrigen termini kurz und präcis, nur bei *φωτισμός* kommt die eigentliche Erklärung erst in einem zweiten Gliede mit *τοῦτ' ἐστιν.* Schon daraus folgt, dass Clemens für die Bezeichnung der Taufe als *φωτισμός* zwei Erklärungen hat, — eine materielle, die seinen eigenen Gedankenreihen im Kontext entspricht, und eine mehr formelle, die er aber trotzdem an erste Stelle setzt. Um die Veranlassung, die ihn hierzu bewogen hat, zu erkennen, müssen wir 3 Punkte dieser Erklärung ins Auge fassen, einmal ihren allgemeinen Inhalt: „jenes hehre Heils-Licht wird geschaut", sodann im einzelnen die Be-

[1]) Man beachte das neutrum *τὸθειον* für *τὸν θεόν* und *ὀξυωπεῖν* für *γιγνώσκειν;* zu dem direkten *γνῶναι τὸν θεὸν* kommt Clemens an dieser Stelle erst durch die Deutung des letzten von ihm angeführten terminus für die Taufe: *τὸ ἀπροσδεές.*

Digitized by Google

zeichnung des Lichtes als eines „Heil beschaffenden“ und schliesslich den Ausdruck *ἐποπτεύειν*.

Alle drei Beobachtungen führen uns auf die Mysterien. Ueber die Lichterscheinungen haben wir schon oben gesprochen. Wir wollen hier nur noch eine Stelle aus der Mysterien-Rede des Aelius Aristides anführen, die uns zeigen kann, welche Bedeutung jene Lichterscheinung in den Mysterien (der späteren Zeit)[1]) hatte, wie man sie mit Andacht erwartete und sie sich gewissermassen personifiziert vorstellte. Derselbe schreibt, mit Beziehung wahrscheinlich auf eine Feuersbrunst, die in Eleusis ausgebrochen: *ὦ πῦρ, οἷον ὤφθης Ἐλευσῖνι, οἷον ἀνθ' οἷον.*[2]) Man fühlt, dies *ἀνθ' οἷον* führt unmittelbar auf jenes: *τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον* — Was sodann das zweite Moment betrifft, dass hier der heilbringende Charakter des *φῶς* betont wird, so wissen wir ja, dass die Heilsbeschaffung den Mittelpunkt alles Mysterienwesens bildete.

Und das *ἐποπτεύειν* schliesslich ist der stehende terminus für jenes Schauen des *ἄρρητον*, wonach die Vollmysten ihren Namen — *ἐπόπται* — trugen.

Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass Clemens an jenen Vorgang in den Mysterien denkt, wenn er *φώτισμα* definiert: *δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται.* Nun verwendet Clemens allerdings Vorstellungen und termini aus dem Mysterienwesen überhaupt mit grosser Vorliebe[3]), im Zusammenhang des 6. Kapitels des Pädagogus kommt es ihm aber, wie gezeigt, darauf an, den Ausdrücken *φωτίζειν* und *φώτισμα* formell eine Beziehung auf die *γνῶσις* zu geben. Wenn er dann trotzdem da, wo er die Ausdrücke direkt definiert, jene Beziehung zurück und eine andere, an die Mysterien sich anlehnende, in den Vordergrund stellt, so folgt daraus, dass er sich der Zugehörigkeit dieser termini zur Mysteriensprache bewusst war, und dass

[1]) Aelius Aristides 117—185 p. Chr.

[2]) $I_{259}$ (= ed. Dindorf $I_{422}$).

[3]) Vgl. den Aufsatz von Bratke in Theol. Stud. und Krit. 1887 S. 647 ff.



Digitized by Google

er voraussetzte, dass auch seine Leser durch dieselben zunächst an die Mysterien erinnert würden.

Doch ist damit noch nicht gesagt, dass direkt das Wort *φώτισμα* (resp. *φωτισμός*) als terminus in der (damaligen) Mysteriensprache üblich gewesen sein muss. Wohl legt die behandelte Stelle es nahe, dies zu vermuten, doch beweist sie es nicht. Die Bezeichnung der Taufe als *φώτισμα* könnte dem Vorstellungskreis der Mysterien angehören, ohne doch geradezu als Einzelterminus dorther übernommen worden zu sein. Da, wie wir oben nachgewiesen zu haben glauben, *φωτίζειν* Mysterienterminus war, so würde sich damit schon die Benennung der Taufe als *φώτισμα* vollkommen erklären, wenn anders man den Akt des Taufens mit jenem Mysterien-Akt des *φωτίζειν τὸ ἀπόρρητον* in Parallele setzte. — Es erhebt sich also die Frage, ob auch *φώτισμα* resp. *φωτισμός* sich geradezu als Mysterienterminus erweisen lässt.

Wir glauben, dies im Folgenden wenigstens wahrscheinlich machen zu können.

Clemens schreibt im Protrepticus, indem er wiederum das Christentum als die wahre Mysteriengenossenschaft hinstellt, — wie er dies gerade im Protrepticus durchgehends thut —: *ἀφέλωμεν τὴν λήθην τῆς ἀληθείας, τὴν ἄγνοιαν, καὶ τὸ σκότος τὸ ἐμποδὼν ὡς ἀχλὺν ὄψεως καταγαγόντες τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐποπτεύσωμεν ταύτην αὐτῷ πρῶτον ἀνυμνήσαντες τὴν φωνὴν· χαῖρε φῶς. ὅτι φῶς ἡμῖν ἐξ οὐρανοῦ τοῖς ἐν σκότει κατορωρυγμένοις . . . . ἐξέλαμψεν κ. τ. λ.*[1]) — Clemens denkt, wie ersichtlich, auch hier an jenen Höhepunkt der Mysterienfeier, von dem wir oben gesprochen. Was der Christ als der wahre *ἐπόπτης* schaut, das ist der *ὄντως ὢν θεός*. Wenn nun Clemens fortfährt: „und so wollen wir zunächst ihm zujauchzen: 'sei gegrüsst, o Licht'", — so macht das nicht den Eindruck, als spräche er hier rein als Christ. Vielmehr wird die Annahme gerechtfertigt sein, dass diese Worte einem Mysterien-Akt entsprechen. Wir müssten dann an-

[1]) Protrept. $XI_{114}$ = ed. Dindorf $I_{114}$.

Digitized by Google

nehmen, dass in den Mysterien (es handelt sich hier zunächst immer um die damalige Feier der Eleusinien) eine Begrüssung des aufstrahlenden Lichts durch ein ‚χαῖρε φῶς' herkömmlich gewesen sei. — War das der Fall, hatte jener Moment kultisch eine so hohe Bedeutung, so kann nicht bezweifelt werden, dass auch eine technische Bezeichnung für ihn bestand und als solche ergiebt sich dann von selbst φώτισμα. — Es kommt also darauf an, ob die vorgetragene Deutung der Clemens-Stelle anderweitig zu stützen ist.

Nun hat Harpokration als Bezeichnung für einen kultischen Akt, der mit den Eleusinien in Verbindung stand, den Namen προσχαιρητήρια resp. προχαιρητήρια aufbewahrt.[1]) — Es ist streitig, worauf man diese Notiz zu beziehen hat. Besondere Schwierigkeit bereitet zunächst der Umstand, dass Harpokration unter diesen Pro(s)chäreterien ein besonderes, selbständiges Fest verstanden wissen will, während er doch zugleich durch die nähere Bestimmung des Festes eine enge Beziehung desselben zu den Eleusinien andeutet. Man wird jenes einfach als Irrtum des Harpokration anzusehen haben. Das thut auch A. Mommsen in seiner Heortologie ohne Bedenken;[2]) — im übrigen aber schliesst er sich in seiner Ansicht über Charakter und Bestimmung dieser Pro(s)chäreterien der von Harpokration angedeuteten Auffassung an. Es ist indes von vornherein jedenfalls zuzugeben, dass die Notiz des Harpokration, da sie einmal einen Irrtum enthält, auch in ihrem anderen Teile vorsichtig aufgenommen sein will. Gibt man, wie A. Mommsen, zu, dass Harpokration irrt, wenn er in den Pro(s)chäreterien ein selbständiges Fest sieht, so erkennt man damit an, dass derselbe kein klares Bild von diesen προ(σ)χαιρητήρια gehabt hat und dass er sich daher auch die Deutung selbst zurecht gemacht haben kann. Sicher ist nur, dass er von einer Beziehung der Pro(s)chäreterien zur Kultsage von

[1]) Harpokr. s. v.: *Λυκοῦργος ἐν τῇ Κροκονιδῶν διαδικασίᾳ· ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίοις ἀγομένη, ὅτε δοκεῖ ἀπιέναι ἡ Κόρη·* — vgl. den Exkurs auf S. 173.

[2]) A. Mommsen, Heortologie S. 44.



Digitized by Google

Eleusis wusste; er schreibt nämlich: *ὅτε δοκεῖ ἀπιέναι ἡ Κόρη.*[1]) Demgemäss deutet also A. Mommsen die Pro(s)-chäreterien auf die Sitte, am Schluss der Eleusinien der Kore ein *χαῖρε* im Sinne von vale zuzurufen.[2]) — Das scheint uns bei dem Charakter der Eleusinien unmöglich. Eine kultische Feier, deren ausgesprochener Zweck war, den Teilnehmern gute Hoffnung für das Jenseits zu machen, kann nicht mit einem „Lebewohl" geschlossen haben. Es ist nicht denkbar, dass diese Feier ihren Schluss- und Höhe-Punkt darin hatte, dass man der zum Hades abscheidenden Kultgottheit, die für das Jenseits ein besonderes Los, ein eigenartiges Heil gewährleisten sollte, eben jenen Abschiedsgruss zurief, mit dem jedermann gemeinhin die Leichen aus dem Hause zu entlassen pflegte. Allerdings lag jene Auffassung nahe, solange man, wie es Gerhard mit Nachdruck durchgeführt hatte[3]), auf Grund künstlerischer Darstellungen die *ἄνοδος* der Kore als den spezifischen Gegenstand für die Mysterien von Agrae (die sog. kleinen Mysterien) reservieren zu sollen meinte. Dann mussten die Eleusinien mit der *Κάθοδος* geschlossen haben. Das ist an sich höchst unwahrscheinlich und Strube hat auch die bezügliche Deutung der in Betracht kommenden Kunstwerke energisch — und, soweit wir zu urteilen vermögen, mit siegreichen Gründen — bestritten.[4]) — Aber wir können jene Ansicht jetzt auch mit historischen Gründen als falsch erweisen. Wir wissen, dass bei einer Mysterienfeier in Arkadien die Rückkehr der Kore aus dem Hades dargestellt wurde[5]); diese einfachen (d. h. nicht doppelten) Mysterienfeiern[6]) müssen aber den eigentlichen Eleusinien, nicht den „kleinen Mysterien" zu

---

[1]) Vgl. auch den Exkurs.

[2]) Ein sonstiges Zeugnis giebt es dafür nicht.

[3]) Gerhard, Akademische Abhandlungen II p. 379 ff., 487 ff.; doch vgl. sein eigenes Zugeständnis auf S. 177.

[4]) C. Strube, Studien über den Bilderkreis von Eleusis, S. 57 ff.

[5]) Lebas-Foucart, inscript. de la Grèce, II n. 352 h.

[6]) Vgl. noch das oben über die Mysterien von Lerna bemerkte, S. 42.

Digitized by Google

Agrae, die nur vorbereitenden Charakter trugen, entsprochen haben. Ueberhaupt passt die Uebertragung der ἄνοδος der Kore auf die Mysterien von Agrae nicht zu dem Bilde, das wir uns von ihnen machen müssen, als einer προκάθαρσις καὶ προάγνευσις.[1]) — Die Verteilung der κάθοδος und der ἄνοδος auf die grossen und kleinen Mysterien entspringt nur der modernen Betonung der Natursymbolik, die in den Mysterien keinesfalls besonders ausgeprägt gewesen sein kann. — Das δρᾶμα μυστικόν zu Eleusis muss auch die ἄνοδος der Kore umschlossen haben, denn dieselbe gehörte als konstitutives Stück zur eleusinischen Kultlegende.

Damit fällt die von A. Mommsen vorgetragene Auffassung der Pro(s)chäreterien und wir haben nach einer anderen zu suchen. — Eine solche liefern uns nun jene Worte des Clemens Al. ‚τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐποπτεύσωμεν ταύτην αὐτῷ πρῶτον ἀνυμνήσαντες τὴν φωνὴν· χαῖρε φῶς‘ in der von uns vorgeschlagenen Deutung. In der That, hier haben wir ein χαῖρε als kultische Formel für die Eleusinien überliefert; hierauf müssen wir daher den von Harpokration als Bezeichnung eines irgendwie zu den Eleusinien gehörenden Kultaktes überlieferten Namen προ(σ)χαιρητήρια beziehen. Das im τελεστήριον aufstrahlende Licht wurde von den Mysten mit einem χαῖρε φῶς begrüsst; diesen Kultakt nannte man προ(σ)-χαιρητήρια.[2]) —

---

[1]) Schol. ad Aristoph. Plut. 846; vgl. Clemens Al. Strom. V $10_{72}$: τὰ μικρὰ μυστήρια διδασκαλίας ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευὴς τῶν μελλόντων.

[2]) Durch diese Deutung fällt auch ein Licht auf das Wort προσχαιρητήρια. Denn das ist die besser bezeugte Lesart gegenüber der schlechter bezeugten προχαιρητήρια. Vgl. edit. Bekker zur Stelle. — προσχαίρειν kommt sonst allerdings nur in der späteren Gräzität vor; daher zieht A. Mommsen (a. a. O. S. 44; vgl. O. Müller, kl. Schriften II 256; Töpffer, Attische Geneal. S. 103) προχαιρητήρια vor. Allein handelt es sich um einen Kultakt zujauchzender Begrüssung, so konnten diese χαιρητήρια sehr wohl als προσχαιρητήρια bezeichnet werden, ohne dass das verbum χαίρειν in der Zusammensetzung mit πρός gebräuchlich war.

Digitized by Google

Haben wir aber damit bewiesen, dass es sich hier um einen in der kultischen Feier sehr wichtigen Moment handelt, so kann auch nicht bezweifelt werden, dass es für jenes Aufstrahlen des Lichtes eine technische Bezeichnung gab. Das war *φώτισμα* und *φωτισμός*. Nur wer dies *φώτισμα* im Weihtempel miterlebte, der war ein voller Kultgenosse der Eleusinien. Jetzt ist uns die Definition, die Clemens von dem *φώτισμα* als dem Akt, der die Aufnahme in die christliche Gemeinde bezeichnet, ganz durchsichtig: *φώτισμα, δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται·*

Wir haben aber jetzt nachträglich noch einen Einwand zu erwägen, der gegen diese Erörterungen erhoben werden könnte, und den wir bisher nur, um die Uebersichtlichkeit nicht zu gefährden, unberücksichtigt gelassen haben. — Firmicus Maternus nämlich überliefert uns eine Mysterien-Formel, die mit der soeben behandelten, die Clemens aufbewahrt hat, identisch zu sein scheint; de err. prof. rel. 20: *χαῖρε νυμφίε, χαῖρε νέον φῶς.* — Lässt diese Form der Ueberlieferung die oben vorgetragene Ansicht über die Verwendung der Formel zu? Koffmane giebt eine andere Auslegung; er glaubt hier eine Initiationsformel erkennen zu müssen: „Auf die Anrede des Recipierenden antwortete der Recipierte, die anderen fielen mit einem Friedensgrusse ein.“[1]) Wie dem auch sei, jedenfalls darf von hier aus nicht gegen unsere Auslegung der Clemens-Stelle polemisiert werden. Denn zunächst darf der spätere Lateiner überhaupt nicht gegen Clemens, den Griechen, den geborenen Athener[2]), als Zeuge ausgespielt werden. Ausserdem bleibt die Möglichkeit, dass die von Firmicus angeführte Formel nichts mit der von Clemens überlieferten zu thun hat. Immerhin fällt die Aehnlichkeit auf; es ist nun aber auch

---

[1]) a. a. O. S. 15.

[2]) Doppelte Ueberlieferung bei Epiphanius haer. 32 $_6$: *Κλήμης τε, ὃν φασί τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον·* Da die Entstehung der ersteren nur zu erklärlich ist, wird man sich an die letztere zu halten haben; vgl. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. N. T.chen Kanons III. S. 162.

Digitized by Google

möglich, sich nicht nur auf die Unzuverlässigkeit des Firmicus zu berufen oder auf ein non liquet zu rekurrieren, sondern vielmehr die Formel des Firmicus für identisch mit der des Clemens anzusehen und auch für sie dieselbe Auslegung festzuhalten. — Diese Formel als eine solche der Initiation zu fassen, nötigt nämlich der Kontext bei Firmicus nicht. Firmicus führt augenscheinlich eine Reihe ganz verschiedenartiger Sprüche aus den verschiedenartigsten Mysterien an; der einzige Gesichtspunkt, der ihn bei der Zusammenstellung leitet, ist der, auf Grund dieser Sprüche das Heidentum schlecht zu machen. Wir können also nur nach der Formel selbst urteilen. — Kann nun die Anrede ‚*νυμφίε*' auf jemand anders als auf einen Initianden resp. Neomysten bezogen werden? Ja, auch auf den Mysteriengott selbst, auf Jacchos[1]). Jacchos ist in verschiedener Gestalt gedacht und dargestellt worden[2]); verschieden in Bezug auf sein Alter, verschieden in Bezug auf sein Verhältnis zu Demeter und Kore. Was für uns hier in Betracht kommt, ist, dass er als *Διόνυσος χθόνιος*, der dem Pluton gleichgesetzt wurde, auch als *νυμφίος* der Kore gelten konnte.

Nach einer Notiz des Pausanias (II 11 $_3$) waren zu Sykion Demeter, Kore und Jacchos in einem *νυμφών* aufgestellt, einem Brautgemach; demnach scheint hier Dionysos und Kore als Brautpaar, Demeter als die Brautmutter betrachtet worden zu sein[3]). — Beziehen wir das *νυμφίε* auf Jacchos, so müssen wir natürlich dasselbe mit dem ‚*νέον φῶς*' thun. Auch das bereitet keine Schwierigkeiten. Ist

---

[1]) Wird der Initiand als *νυμφίος* bezeichnet (vgl. z. B. bei den Markosiern, Epiphan. 34 $_2$ *νύμφη* und *νυμφίος*; glaublich nach Iren. I 21 $_3$), so ja jedenfalls erst abgeleiteter Weise; zu Grunde liegt die Vorstellung vom *ἱερὸς γάμος* der Mysteriengottheiten. Die vollste Parallele zur Benennung der Mysten nach der betreffenden Gottheit bietet die Bezeichnung derselben durch das Wort ‚*Βάκχος*'; vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theologie 390; Rohde Psyche 307.

[2]) vgl. Preller[3] 486 f.

[3]) vgl. K. O. Müller, kleine Schriften II 297.

Digitized by Google

die Fackel das ständige Symbol aller Mysteriengötter[1]), so kann ein solcher wohl selbst als φῶς gelten; bezeugt ist Jacchos als φωσφόρος ἀστήρ schon bei Aristophanes im Mystenchor ran. 343; vgl. auch den Jacchos mit der Beischrift Διὸ φῶς C. I. Gr. IV XVIII. — Die Benennung einfach als φῶς würde ausserdem natürlich damit zusammenhängen, dass man in dem aufstrahlenden Licht, von dem oben die Rede war, den Gott Jacchos erkannte. Denn auf diese These führt ja allerdings unsere Auslegung der Firmicus-Stelle; aber auch Clemens legt es nahe, daran zu denken, wenn er schreibt: τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐποπτεύσωμεν ταύτην αὐτῷ πρῶτον ἀνυμνήσαντες τὴν φωνήν· χαῖρε φῶς; er stellt dann dem Mysterien-Gotte Jacchos den ὄντως ὢν θεός gegenüber. Und es erscheint wie eine Bestätigung dieser Ansicht, wenn der Scholiast zu jener Aristophanes-Stelle, an der Jacchos als φωσφόρος ἀστήρ bezeichnet wird, bemerkt: τὸ μυστηριακὸν πῦρ φωσφόρον λέγουσι· Der Scholiast identifiziert also den Gott Jacchos mit dem μυστηριακὸν πῦρ, der Lichterscheinung im τελεστήριον.

Was schliesslich noch die Näherbezeichnung des φῶς als νέον betrifft, so kann man darin entweder die Erinnerung an die ursprüngliche Nicht-Zugehörigkeit des Jacchos zum eleusinischen Götterkreis ausgedrückt finden, eine Erinnerung, von der auch sonst nachzuweisen ist, dass sie sich zu Eleusis noch bis in späte Zeit erhalten hat; oder man kann darin einen Hinweis auf die Jugendlichkeit des Gottes sehen, oder schliesslich kann das νέον auch nur das jedesmal — bei jeder Mysterienfeier — wieder Neu-Aufstrahlen des φῶς bezeichnen sollen. Jedenfalls verdient es hervorgehoben zu werden, dass für Dionysos-Jacchos die Bezeichnung νέος θεός in der orphischen Litteratur stehend war; so sagt Proclus in Plat. Tim. V 334 D: τὸν γὰρ Διόνυσον οἱ θεολόγοι (= Orpheus) ταύτῃ

---

[1]) Speziell für Jacchos z. B. Pausanias I 2 4: ἀγάλματα δὲ (Δημήτηρ) καὶ ἡ παῖς καὶ δᾷδα ἔχων Ἴακχος·

Digitized by Google

τῇ προσηγορίᾳ [νέος θεός] κεκλήκασιν, und führt einen Beleg dafür an.[1])

Demnach kann also das von Firmicus überlieferte χαῖρε νυμφίε, χαῖρε νέον φῶς ganz so gedeutet werden, wie das bei Clemens erhaltene einfache χαῖρε φῶς; gleichviel ob Clemens um seines Kontextes willen die Formel nur unvollständig mitteilt oder ob wir aus der verschiedenen Ueberlieferung schliessen wollen, dass die Formel nicht ganz konstant gewesen ist. — Bewiesen aber soll hiermit nur sein, dass man aus jener Firmicus-Stelle keinen stichhaltigen Einwand gegen unsere Auslegung der Worte des Clemens konstruieren kann.

Dass die termini φωτίζειν, φώτισμα, φωτισμός der Mysteriensprache angehörten, und ebenso, wie man dazu kommen konnte, diese Ausdrücke für die Taufe zu verwenden, glauben wir gezeigt zu haben. Es soll noch kurz darüber gehandelt werden, welchen Sinn und welche Bedeutung die Christen diesen Worten beigelegt haben werden, welche Auffassung der Taufe in denselben ausgedrückt ist.

Dass philosophisch Gebildete, wie Justin und Clemens Alexandrinus, diese Terminologie vorzugsweise für die intellektuelle Erleuchtung verwenden, die mit der Taufe gegeben wird, und durch welche die τέκνα ἀγνοίας zu τέκνα ἐπιστήμης[2]) werden, kann nicht wundernehmen. Man könnte nun meinen, aus jener oben erörterten Stelle des Pädagogus, an der Clemens die Bezeichnung der Taufe als φωτισμός definiert: ‚δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται,' nicht nur schliessen zu müssen, dass die Bezeichnung der Taufe als φώτισμα, φωτισμός auf einen Einfluss des Mysterienwesens zurückweist, sondern auch dies andere, dass man mit der Taufe thatsächlich eine Lichterscheinung, wie jene in den Mysterien, verbunden dachte; dass man also, wie dort, so auch hier die Gottheit in Lichtgestalt dem Einweihungsakt beiwohnend oder jedenfalls das

[1]) Vgl. weiter bei Abel, fragm. 191.

[2]) So Justin Apolog. I 61.

Digitized by Google

Göttliche irgendwie in dieser Form sich bethätigend dachte. Dass das thatsächlich der Fall gewesen, beweisen ja die alten Ueberlieferungen von einer Feuererscheinung bei der Taufe Jesu[1]) und die von Gnostikern geübten Taufen mit Lichtglanz und Feuererscheinung irgendwelcher Art[2]). — Demgemäss will denn auch Usener den terminus φωτισμός verstanden wissen: „auch in diesem Fall werden wir uns am ersten in den Gedanken der alten Christenheit hineinversetzen, wenn wir das Bild in voller Sinnenfälligkeit nehmen" (Relig. Unt. I 59). Allein hierbei ist doch gerade das zu wenig beachtet, dass es sich hier um einen von anderswoher übernommenen terminus handelt. In solchem Falle darf nicht sowohl das im Namen liegende Bild, als vielmehr die Art der Verwendung auf dem ursprünglichen Boden bei der Auslegung leitend sein. Nun war, wie wir gesehen, der φωτισμός in den Mysterien der Moment der Vollweihe; dies letztere war doch für die Teilnehmer die Hauptsache an dem Akt; wir werden daher zunächst dabei stehen zu bleiben haben, dass eben dies die christliche Bezeichnung der Taufe als φώτισμα, φωτισμός resp. φωτίζεσθαι besagte. — In den Mysterien freilich fand eine Lichterscheinung statt; die Gottheit zeigte sich im Lichtglanz. Wir wollen es daher auch nicht durchaus von der Hand weisen, die oben erwähnten Traditionen über die Taufe Jesu und die gnostischen Feuertaufen mit dem Namen φωτισμός in Beziehung zu setzen. Usener aber geht mit seinem in voller Allgemeingültigkeit gefällten Urteil zu weit. Schon das spricht dagegen, dass jene Feuererscheinungen bei der Taufe, soviel wir wissen, nur bei

---

[1]) Justin, Dialog. 88; — die Itala-Texte des cod. Sangerm. und Vercell. zu Mtt. $3_{16}$; — das Evangelium der gnostischen Ebioniten nach Epiphan. haer. $30_{13}$; — vielleicht auch im Hebräer-Evang. (so v. Dobschütz wegen der Verwendung in der Prädicatio Pauli bei Pseudocyprian, de rebaptism. c. 17); anderes mehr bei Usener, a. a. O. p. 59 ff.; v. Dobschütz, Texte und Unters. $IX_1$ p. 129 ff.

[2]) II. Buch Jeu p. 64 u. Parallele in der Pistis Sophia; — Pseudocyprian, de rebaptism. 16; vgl. auch Pseudotertull. adv. Marc. $I_{162}$.

Digitized by Google

Gnostikern geübt worden sind; für die Feuertaufen der Gnostiker in den koptischen Originalwerken hat ausserdem C. Schmidt einen anderen Entstehungsgrund wahrscheinlich gemacht.[1])

Aber auch in den Mysterien hatte doch jener Akt des φωτισμός noch eine andere Bedeutung als die einer einfachen Erscheinung der Gottheit in Lichtform. Gewiss — nicht hohe Weisheitslehren bildeten den Inhalt der Mysterien, aber es handelte sich in ihnen doch um bestimmte Kultsagen, deren Kenntnis für die Mysten von Bedeutung war. Im Lichtglanz wurden jene Kultsagen vorgeführt, nachdem die Gottheit selbst aufgetreten; auch Erklärungen und Geheimlehren mancherlei Art können nicht gefehlt haben. Schon Aeschylos soll dafür gebüsst haben, dass er über die Identität von Artemis und Kore gesprochen[2]), und je länger desto mehr wurde in den Mysterien auf die geheimen Kultlegenden Gewicht gelegt, wie aus Pausanias und seinen Quellen deutlich erhellt. Der λόγος ἐν ἀπορρήτῳ steht hier überall im Vordergrund. Eben mit jener Vorführung der Götter im Lichtglanz wurde der λόγος ἀπόρρητος, die Geheimkultsage, bekannt gegeben und wenn anders wir oben nicht geirrt, so gab es dafür den terminus φωτίζειν τὸ ἀπόρρητον. — Es hatte also in den Mysterien der Akt des φωτισμός auch darin seine Bedeutung, dass die Kultlehre in ihm zur Kenntnis gebracht wurde. Durch ihn und in ihm wurden die Kultgenossen erleuchtet über die Gottheiten, in deren Schutz sie sich begeben hatten. Haben wir einerseits kein Recht, dies Moment für den in das Christentum herübergenommenen φωτισμός zu leugnen, so führt andrerseits eine einfache Erwägung gerade darauf, es zu betonen.

Das Bewusstsein, aus der Nacht des Polytheismus

---

[1]) a. a. O. S. 405; die Taufen sollen darnach durch das Täuferwort Mtt. $3_{11}$ veranlasst worden sein; schliesst dieser Entstehungsgrund auch jenen anderen nicht aus, so wird letzterer doch in die zweite Linie gerückt.

[2]) Herod. $II_{156}$.

Digitized by Google

herausgerettet zu sein, war in den griechischen Christengemeinden der ersten Zeit ein sehr starkes. Die Erleuchtung über die wahre Gottheit und über die wahre Religion überhaupt musste demgemäss bei der Taufe als dem Aufnahme-Ritus betont werden[1]) und das *φωτίζεσθαι* der Mysteriensprache musste auch in diesem Sinne gefasst werden, um so mehr als ihm derselbe von Haus aus nicht fremd war. — Gewiss war damit der Anlass gegeben, die Taufe unter einen falschen — den intellektuellen — Gesichtspunkt zu stellen, aber notwendig war das mit dem Ausdruck *φωτισμός* noch nicht gegeben, da im Mysterienwesen der Ton nicht darauf lag, dass ein Wissen, ein intellektueller Besitz gewonnen war, sondern dass man Kenntnis bekommen hatte von einer Gottheit oder einem Kreise von Gottheiten, die vorzüglicher als die übrigen ihren Anhängern Errettung und Heil garantierten. — Wir sehen also auch hier an der Hand der aus dem Griechischen ins Christentum herübergenommenen termini, dass die Fäden herüber und hinüber feiner und enger waren, als man oft anzunehmen geneigt ist. — Andrerseits zeigen die letzten Erwägungen auch hier wieder, dass die Bezeichnung der Taufe als *φώτισμα, φωτισμός* oder *φωτίζεσθαι* — so zweifelsohne sie nicht ohne den Einfluss des Mysterienwesens aufgekommen sein kann — doch eine Entlehnung ist, die infolge der aus der Wortbedeutung sich von selbst ergebenden Sach-Analogie in milderem Lichte erscheint. Auf der Basis des Sprachgebrauchs der Septuaginta gebraucht schon der autor ad Hebraeos das Wort *φωτίζεσθαι* von dem Akt des Eintretens in das neue Bundesverhältnis, also der Sache nach gleichwertig mit „Taufe". ($VI_4$ $X_{32}$).[2])

---

[1]) Als Beispiel sei herausgehoben das fragm. VIII des Kerygma Petri, v. Dobschütz a. a. O. S. 24: *ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τις ὑμῶν ἐποίησεν μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν, ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα·*

[2]) Ganz deutlich fällt nach $VI_4$ der Akt des *φωτίζεσθαι* zeitlich mit dem der Taufe zusammen, denn durch *γεύσασθαι τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου* und *μέτοχοι γενηθῆναι πνεύματος ἁγίου* d. h. durch Sünden-

Digitized by Google

## Exkurs.

### Zu den Proschäreterien.

Vielfach hat man den Namen *προ(σ)χαιρητήρια* überhaupt beanstandet und dafür vielmehr *προχαριστήρια* — das Fest der aufsprossenden Saat — einsetzen wollen, vgl. Harpocration ed. Dindorf ad voc. im Apparat, ferner K. O. Müller, kl. Schriften II 256 Anm.; Hermann, Gottesdienstl. Altertümer § 62 $_5$; die Wörterbücher. Indes A. Mommsen hat diese Identifizierung der Proschäreterien mit den Procharisterien verworfen, (Heortologie S. 8 f., 41 ff., 65 Anm., vgl. auch schon Preller, Demeter und Persephone S. 124) und dieselbe dürfte auch ebenso falsch wie willkürlich sein. Die Notiz des Harpocration lässt deutlich erkennen, dass die Proschäreterien zu den Eleusinien gehörten; nicht nur die erklärende Bemerkung *‚ὅτε δοκεῖ ἀπιέναι ἡ Κόρη‘* zeigt das, sondern das beweist auch der Umstand, dass Harpocration die Proschäreterien bei Lykurg in der *„Κροκονιδῶν διαδικασία“* — d. h. in der Rede über den Rechtsstreit des Priestergeschlechts der Krokoniden mit dem der Köroniden[1]) gefunden hat: Die Krokoniden waren ein eleusinisches Geschlecht, das seinen Ursprung aus ältester Zeit herleitete; vgl. Paus. I 38 $_1$ f; Bekker, Anekd. Lexik. Rhet. p. 273. Die Krokoniden werden also bei den Eleusinien, d. h. im Herbstmonat Boedromion Funktionen gehabt haben, worauf auch schon ihr Name führt, denn die Grammatiker erklären *κροκοῦν* als das Umwinden der rechten Hand und des rechten Fusses der eleusinischen Mysten mit *κρόκαι*, Wollfäden [Bekker, Anekd. 273; Photius s. v.]. Die Procharisterien dagegen waren ein Lenzfest und zwar ein offizielles Staatsfest (vgl. A. Mommsen a. a. O.). — Die Identifizierung von Proschäreterien und Procharisterien würde einen gewissen Rechtsgrund für sich haben, wenn die Rede des Lykurg *περὶ ἱερωσύνης*, n der die Procharisterien erwähnt waren, mit jener *Κροκονιδῶν διαδικασία πρὸς Κοιρωνίδας* | identisch wäre, wie Sauppe annimmt, orator. att. II 259 u. 267. Aber diese Annahme ist u. E. unhaltbar. Die Rede *περὶ ἱερωσύνης* wird nur von Suidas erwähnt, und zwar nur an zwei Stellen, erstens s. v. *Λυκοῦργος* im Verzeichnis der Reden, wo sie ganz am Schluss hinter *περὶ τῆς ἱερείας* rangiert; sodann s. v. *προχαριστήρια*, wo es heisst: *ἡμέρα, ἐν ᾗ οἱ ἐν τῇ ἀρχῇ πάντες ἀρχομένων καρπῶν φύεσθαι, λήγοντος ἤδη τοῦ χειμῶνος, ἔθνον τῇ Ἀθηνᾷ· τῇ δὲ θυσίᾳ ὄνομα Προχαριστήρια. Λυκοῦργος ἐν τῷ περὶ τῆς ἱερωσύνης· τὴν τοίνυν ἀρχαιοτάτην θυσίαν διὰ τὴν ἄνοδον τῆς θεοῦ, ὀνομασθεῖσαν δὲ Προχαριστήρια διὰ τὴν βλάστησιν τῶν καρπῶν τῶν φυομένων.* — Dieser *λόγος περὶ τῆς ἱερωσύνης* wird nicht sowohl mit der *διαδικασία τῶν Κροκονιδῶν* als vielmehr mit dem *λόγος περὶ τῆς ἱερείας*, über den wir durch die Fragmente ziemlich

---

vergebung und Geistmitteilung wird eben die Taufe charakterisiert (vgl. $8_{12}$ $10_{17}$ $10_{29}$).

[1]) Vgl. Kiessling, Lycurgi fragm. p. 114.

Digitized by Google

gut unterrichtet sind, identisch sein. Dafür spricht 1. die Bezeichnung selbst. Die Namen, von demselben Stammwort gebildet, klingen stark an einander an. Und das muss bei Benennungen und Ueberschriften am meisten berücksichtigt werden. Für *περὶ τῆς ἱερείας* konnte sehr leicht *περὶ τῆς ἱερωσύνης* gesetzt werden, zumal es sich in jener Rede, wie aus den Fragmenten zu ersehen, durchaus um das Amt einer *ἱέρεια* handelte. — 2. der Inhalt. Suidas bemerkt ausdrücklich, dass die Procharisterien der Athene gefeiert worden seien, und damit stimmt überein der Grammatiker bei Bekker, Anekd. p. 295: *προχαριστήρια ἡ μυστικὴ θυσία τῆς Ἀθηνᾶς ὑπὲρ τῶν φυομένων καρπῶν.* Nun war aber die *ἱέρεια* des *λόγος περὶ τῆς ἱερείας* eine Priesterin der Athene, vgl. fragm. 4, 8, 11, 17, 18, 19, 20 bei Sauppe; um Athene-Feste drehte sich die Verhandlung, vgl. fragm. 14: Plynterien, fr. 17: Skirophorien, fr. 19: *ἡ γενέθλιος τῆς Ἀθηνᾶς;* nichts liegt also näher, als dass auch die Procharisterien in dieser Rede erwähnt waren. — Demnach scheint im Katalog bei Suidas eine Verdoppelung der einen Rede vorzuliegen: die Stellung ganz am Schluss und unmittelbar hinter *περὶ τῆς ἱερείας* spricht nur dafür. — Gegen die Identifizierung von *περὶ ἱερωσύνης* und *Κροκονιδῶν διαδικασία* erklärt sich neuerdings auch Töpffer, Att. Genealogie, „aus mehreren Gründen." (Die Identität von *περὶ τῆς ἱερωσύνης* und *περὶ τῆς ἱερείας* nahmen schon an Nissen, de Lycurgi vita et rebus gestis, Kiel 1833; Bernhardy, ed. des Suidas z. St.) — Angemerkt sei noch, dass man u. E. bei den Worten des Lykurg (bei Suidas) *διὰ τὴν ἄνοδον τῆς θεοῦ* nicht an die Persephone zu denken braucht, wie selbst A. Mommsen thut, obgleich er den Charakter der Feier als Athene-Fest stark betont (a. a. O. S. 8); vielmehr wird man unter der „Göttin" die Athene selbst verstehen können, wie schon die Bezeichnung als *ἡ θεὸς* schlechthin bei einem attischen Gerichtsredner erwarten lässt. Der Athene Geschenk war ja die Olivenkultur; Athene war aber speziell für Attika nicht nur Vorsteherin der Oelbaumzucht, sondern der Agrikultur überhaupt; vgl. darüber Roscher, Myth. Lexikon sub Athene. Die *ἄνοδος* würde dann am besten als Einzug auf die Stadtburg gedeutet werden. — Auch die Form der Notiz bei dem Grammatiker Bekker Anekd. p. 295: *προχαριστήρια ἡ μυστικὴ θυσία τῆς Ἀθηνᾶς ὑπὲρ τῶν φυομένων καρπῶν,* spricht für unsere Ansicht, dass die Persephone hier ganz aus dem Spiel zu lassen ist.

### c. *σύμβολον.*

Ein weiterer terminus — nicht direkt für die Taufe, aber mit der Taufe im engsten Zusammenhang stehend —, für den die Herkunft aus dem Mysterien-Wesen a priori nahe liegt, ist *σύμβολον* als Bezeichnung des Taufbekenntnisses.

Digitized by Google

So zählt denn auch Hatch in seinem Buche ‚The influence of Greek ideas and usages upon the christian church' diesen terminus in dem Kapitel über den Einfluss der Mysterien auf die christlichen Gebräuche als Beweis für die in dieser Kapitel-Ueberschrift zum Ausdruck kommende Ansicht mit an; und auch früher ist die Meinung, dass der Ausdruck *σύμβολον* aus der Mysteriensprache stamme, schon vertreten worden.[1])

Indes die nähere Untersuchung bestätigt die sich aufdrängende Vermutung keineswegs ohne weiteres. — Wir waren, nachdem wir die Frage studiert hatten, zu einem non liquet gekommen. Es ist nämlich die folgende, von Caspari konstatierte Thatsache, die es bedenklich erscheinen lässt, das Wort *σύμβολον* als christlichen terminus aus der Mysteriensprache abzuleiten: *σύμβολον* ist in der griechischen Kirche als Bezeichnung des Taufbekenntnisses vor dem 5. Jahrhundert sehr selten; die gewöhnlichen Bezeichnungen sind hier vielmehr *πίστις, ἐπαγγελία τῆς πίστεως, ὁμολογία* und *συνταγή*. Erst seit dem 5. Jahrhundert, seit der Zeit Cyrill's von Alexandria und Theodoret's, bürgert sich das Wort *σύμβολον* ein, so dass der Schluss unabweisbar erscheint, dass es aus dem Abendland, wo es schon zu Cyprian's Zeit vorkommt und im 4. Jahrhundert sehr häufig ist, in das Morgenland eingeführt ist.[2]) — Bei diesem Thatbestande konnten wir uns trotz aller sich aufdrängenden Analogieen zum Mysterienwesen nicht entschliessen, den terminus *σύμβολον* aus diesem herzuleiten. Wohl waren in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung die Mysterien auch auf römischem Boden weit verbreitet; — aber ihr eigentlicher Heimatsboden ist stets Griechenland gewesen; und das abendländische Christentum alter Zeit unterscheidet sich seiner ganzen Struktur nach vom griechischen nicht am wenigsten dadurch, dass es auch nicht annähernd in dem Maasse wie jenes den Einfluss des Mysterienwesens

---

[1]) Vor allem von Peter King, historia symboli apostolici I § 6 ff.

[2]) Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, I 20 ff.

Digitized by Google

zeigt. Es ist daher höchst misslich, einen christlichen terminus, der auf römischem Boden zu wurzeln scheint, aus der Mysteriensprache abzuleiten. —

Nun hat inzwischen Nitzsch in der Zeitschrift für Theologie und Kirche über die Bezeichnung des Taufbekenntnisses als *σύμβολον* gehandelt und die Herkunft des Ausdrucks aus der Mysteriensprache mit grossem Nachdruck vertreten.[1]) Er hat aber die oben dargelegten Bedenken gar nicht berührt, geschweige denn gehoben. Wir sind daher auch durch seine Ausführungen keineswegs überzeugt worden.

Nach wie vor scheint es uns bei dem vorliegenden Thatbestand methodisch unmöglich, jenen terminus generell und primär aus der Mysteriensprache herzuleiten.

Aber auch abgesehen von diesen prinzipiellen Bedenken können wir in der näheren Erklärung des Wortes symbolum und der Herübernahme desselben aus der Mysteriensprache in die der christlichen Gemeinden Nitzsch nicht zustimmen. Wenn das Wort ursprünglich aus der Mysteriensprache stammen sollte — was uns, wie gesagt, unwahrscheinlich ist — würde es jedenfalls anders aus derselben herzuleiten sein, als Nitzsch es thut. Nitzsch legt nämlich alles Gewicht darauf, symbolum als das „geheime Erkennungszeichen“ zu fassen, entsprechend demjenigen, an dem die Genossen der heidnischen Geheimkulte einander erkannten, mit dem sie sich legitimierten, sei es als bereits völlig eingeweiht in die betreffenden Mysterien oder als durch niedere Weihen vorbereitet zum Empfang der höchsten. Als Beweis für letzteres wird immer wieder Firmicus Maternus angeführt, der de err. prof. rel. 10 schreibt: libet nunc explanare, quibus se signis vel quibus symbolis miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in ipsis sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina. In quodam templo, ut in interiores partes homo moriturus possit admitti, dicit: de tympano

[1]) a. a. O. 1893 p. 332 ff.

Digitized by Google

manducavi etc. Was wir aber von dem Zeugnis des Firmicus in solchen Sachen zu halten haben, ist schon oben gesagt worden. Mit Sicherheit wird man ihm nicht mehr entnehmen dürfen, als dass er erfahren hat, die Formeln, die er aufzählt, würden bei Mysterien gebraucht. Zählt er doch als eins der symbola, quibus se miseranda turba cognoscat, auch die einfache Anrufung des Jacchos: *‚εὐοῖ δίκερως, δίμορφε‘*, desgleichen den Ausruf des sacerdos omnium bei nächtlicher Mysterienfeier:

*θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·*
*ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.*[1])

Jedenfalls sind Symbole in jenem Sinne in den eigentlichen Mysterienkulten nicht in Gebrauch gewesen. Wir verweisen auf Lobecks Ausführungen, Aglaophamus p. 22—31 und 705 f. — Dagegen zeigen die Werke des Clemens Alexandrinus, dass *σύμβολον* und *σύνθημα* in den Eleusinien und auch sonst in den Mysterien in der einfachen Bedeutung von „symbolische Dinge“, „symbolische Worte“ oder „symbolische Handlungen“ vorkam[2]); *σύμβολον* steht geradezu als „die heilige Formel, die Mysterienformel.“ Dies *σύμβολον* kann eventuell das von der christlichen Kirche aufgenommene symbolum fidei sein, aber auch nur dies. Dafür sollen verschiedene Gründe angeführt werden, zunächst indirekte.

Wäre symbolum in der von Nitzsch angenommenen Bedeutung eines geheimen Unterscheidungsmerkmals aus der Mysteriensprache herübergenommen, so müsste man etwa um die Wende des zweiten Jahrhunderts das Christentum beeinflusst denken von den niedrigen Winkelmysterien magisch-göetischen Charakters, wie sie damals im römischen Reich hin und her bestanden, denn nur in solchen können symbola jener Art üblich gewesen sein. Das ist aber — im Grossen und Ganzen — eine unberechtigte Annahme. Die christlichen Gemeinden sind von vornherein zu gut und

[1]) a. a. O. c. 21 und 22.

[2]) vgl. Clemens Al. Protrept. II $_{15}$, II $_{16}$, II $_{21}$, II $_{18}$, II $_{22}$.



Digitized by Google

zu nüchtern organisiert gewesen, als dass man annehmen dürfte, die letztcharakterisierten Arten von Mysterien hätten auf sie einen tiefgreifenden Einfluss ausüben können.

Weiter aber würde die Nitzsch'sche These voraussetzen, dass bereits in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts die Arkandisziplin in voller Blüte gestanden hätte, denn symbolum als geheimes Erkennungszeichen ist eben ein Stück von Arkandisziplin. Nun ist aber jenes nicht der Fall; so gross ist die Aehnlichkeit des Christentums mit dem Mysterienwesen, so gross der Einfluss des letzteren auf das erstere[1]) damals noch nicht gewesen.

Wir kommen zu den direkten Gründen, die wider die Ansicht von Nitzsch sprechen. — Gerade in den ältesten Belegstellen für *σύμβολον* beim Taufakt liegt der Gedanke an ein „geheimes Erkennungszeichen" fern, und zwar auf dem Boden der römischen wie auf dem der griechischen Kirche.

Auf dem Boden der römischen Kirche: denn in dem Cyprian-Briefe ad Magnum[2]) — in dem die älteste und für das dritte Jahrhundert einzige Bezeugung des terminus auf dem Boden der abendländischen Kirche vorliegt — bedeutet § 7 eodem symbolo, quo et nos, (baptizare) allerdings, wie Nitzsch übersetzt, „unter Anwendung desselben Bekenntnisses"; aber doch nicht so, dass dabei allein oder hauptsächlich an die sponsio fidei des Täuflings gedacht wäre — in welchem Falle schon der aktive Ausdruck symbolo baptizare sehr auffallend wäre — sondern so, dass vorzugsweise an die interrogatio des Täufers gedacht ist. Das zeigt der Kontext ganz deutlich. Es heisst: quodsi aliquis illud opponit, ut dicat eandem Novatianum legem tenere quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos bapti-

[1]) Wir meinen nicht, dass die Gründe der Entstehung der Arkandisziplin nur in der Beeinflussung der Kirche durch das Mysterienwesen liegen, aber jene Beeinflussung bildet die Unterlage, auf der andere treibende Kräfte die Arkandisziplin entstehen liessen. — Die Gnosis hat auch die Arkandisziplin, wie so vieles andere, anticipiert.

[2]) ep. LXVIIII ed. Hartel.

Digitized by Google

zare, eundem nosse Deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare: sciat quisque hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem. nam cum dicunt credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, mentiuntur interrogatione, quando non habeant ecclesiam.

Die drei ersten Infinitivsätze des Satzes quodsi aliquis (. . . tenere, . . . baptizare, . . . nosse) gehen auf dieselbe Sache; die lex ist eben die lex symboli, wie der Hauptsatz beweist: sciat quisque hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem; und in dem Satz mit nosse wird nur der Inhalt des symbolum näher charakterisiert.

Im Folgerungssatz des Vordersatzes (ac propter hoc . .) wird nun ein zusammenfassender Ausdruck gebraucht und das ist interrogatio baptismi. Die Frage wird also zunächst bei dem symbolum ins Auge gefasst; die eadem interrogatio wird dann auch im Hauptsatz wieder betont, und ebenso heisst es in der dann folgenden ausführlichen Illustration zunächst: cum dicunt credis etc.? Also nicht das Taufbekenntnis als Bekenntnis, als Ausweis stattgehabter Einweihung heisst hier symbolum, sondern das Taufbekenntnis als Taufformel, als kultischer Spruch.

Noch mehr gilt dasselbe von den zwei Stellen, über die hinaus auch Nitzsch einen Beleg für ein Tauf-„σύμβολον“ auf griechischem Boden vor dem fünften Jahrhundert nicht beibringt[1]). Dass in der Uebersetzung des Firmilian-Briefes

[1]) Vgl. Caspari, a. a. O. S. 25: „σύμβολον kommt, wenn wir can. 7 des laodicenischen Concils und die Stellen aus Firmilians Brief an Cyprian ausnehmen, vor dem 5. Jahrh. undert bei den griechischen Kirchenvätern, soviel ich weiss, nur von symbola militaria und heidnischen Vorzeichen vor.“ — Ein σύμβολον, das mit der Taufe zu thun hat, weisen wir noch nach Origenes c. Cels. III 51. Im Gegensatz zu den Philosophen, die jeden beliebigen als Schüler annehmen, sagt hier Origenes,



Digitized by Google

symbolum trinitatis bei der ausdrücklichen Zusammenstellung mit interrogatio legitima et ecclesiastica (— bei der interrogatio ist hier an den ganzen Akt, also an Frage und Antwort, nur mit Betonung der Frage-Form gedacht —) Taufformel d. h. hier die Taufworte bedeute, gibt Nitzsch selbst zu.[1]) — Und was den 7. Canon der laodicenischen Synode betrifft: *καὶ τότε λοιπὸν τοὺς λεγομένους παρ' αὐτοῖς πιστοὺς ἐκμανθάνοντας τὰ τῆς πίστεως σύμβολα χρισθέντας δὲ τῷ ἁγίῳ χρίσματι οὕτως κοινωνεῖν τῶν μυστηρίων τῶν ἁγίων*, — so legt der Kontext es ja allerdings nahe, bei *σύμβολον* Erinnerung an die Mysteriensprache anzunehmen. Da wir aber bei dem Plural *τὰ τῆς πίστεως σύμβολα* mit Caspari nur an die einzelnen Glieder des Taufbekenntnisses werden denken dürfen[2]), so ergiebt sich, dass auch hier wieder unter *σύμβολον* nicht „das Geheimzeichen" verstanden ist; denn dann wäre das eine zusammengehörige Taufbekenntnis als *σύμβολον* bezeichnet worden. Ein einzelnes Erkennungszeichen kann auch aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt sein; aber es ist für die betreffende Betrachtungsweise eben ein Erkennungszeichen. Der Plural führt uns vielmehr wieder darauf, *σύμβολον* als „heiliger Satz", „heilige Formel" zu fassen. Der Glaube ist in einer Reihe von aufeinander-

---

prüfen die Christen erst sehr genau den, der sich bei ihnen meldet; dann fährt er fort: *τὸ τηνικάδε αὐτοὺς εἰσάγουσι ἰδίᾳ μὲν ποιήσαντες τάγμα τῶν ἀρχομένων καὶ εἰσαγομένων καὶ οὐδέπω τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι ἀνειληφότων κ. τ. λ.* Aber hier ist zweifellos *σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι* = Taufe. An das Taufbekenntnis kann bei *σύμβολον* nicht gedacht sein, denn dann wäre statt des infinitiv perfecti ein infinitiv praesentis zu erwarten; vor allem aber würde dann mit dem Ausdruck *τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι ἀναλαμβάνειν* Arkandisciplin im vollen Sinne bezeugt sein, was bei Origenes — an und für sich und — jedenfalls in der Schrift gegen Celsus unmöglich ist, da er dieselbe als falschen Vorwurf des Celsus ausdrücklich abweist (cf. III 15).

[1]) ed. Hartel des Cyprian ep. LXXV 11: quid igitur de huius baptismo dicemus, quo nequissimus daemon per mulierem baptizavit? numquid et hoc Stephanus et qui illi consentiunt conprobant, maxime cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit?

[2]) Vgl. die ausführliche Erörterung Casparis darüber, a. a. O. S. 22 Anm. 27.

Digitized by Google

folgenden heiligen Sätzen oder, wenn wir so wollen, Mysterienformeln niedergelegt.

Ein Blick auf den Gnostizismus wird unsere Ansicht noch bestätigen. — Bei den Anhängern des Marcus, des *μαγικῆς ὑπάρχων κυβείας ἐμπειρότατος*[1]), sind die Anklänge an allerhand Mysterien-Wesen besonders stark. Von ihrer gnostischen Einweihungstaufe, der *ἀπολύτρωσις*, erzählt Irenäus im 21. Kapitel des 1. Buches. Hippolyt berichtet, dass sie sich auch bei dieser *ἀπολύτρωσις* noch nicht begnügen, sondern dass sie denen, die jene empfangen, noch etwas Besonderes in Aussicht stellen: *λέγουσι γάρ τι φωνῇ ἀῤῥήτῳ, ἐπιτιθέντες χεῖρα τῷ τὴν ἀπολύτρωσιν λαβόντι.*[2]) Nun ist *φωνὴ ἄῤῥητος* nach dem, was wir oben über die Verwendung von *ἄῤῥητος* in der Mysteriensprache gesagt haben, genau identisch mit *σύμβολον* und *σύνθημα* in der von Clemens für Mysterien bezeugten Bedeutung. *φωνὴ ἄῤῥητος* ist „Mysterien-Spruch."[3]) Wie es sich nun auch mit dieser von Hippolyt über Irenäus hinaus beigebrachten Notiz verhalten mag, jedenfalls liegt dieselbe ganz auf der Linie des von Irenäus selbst Berichteten. Auch die *ἀπολύτρωσις* der Markosier wird vollzogen *μετ' ἐπιῤῥήσεων τινῶν*. Bei einigen stellt sich z. B. der Akt so dar: *ἄγουσιν ἐφ' ὕδωρ καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν· εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν, μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα, εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων.*[4]) Diese *ἐπίῤῥησις* ist augenscheinlich die gnostisch geänderte Taufformel. Die Taufformel also gilt hier als *ἐπίῤῥησις*, als *φωνὴ ἄῤῥητος*, als *σύνθημα* oder *σύμβολον*. Aber nicht nur der, der die *ἀπολύτρωσις* vollzieht, sondern auch der, der sie empfängt, hat nach Irenäus bei diesem Akt zu sprechen: *ὁ δὲ τετελεσμένος ἀποκρίνεται· ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ πάντων*

[1]) Iren. I $13_1$.

[2]) Hippolyt, Philos. VI 41.

[3]) Vgl. Lysias, *κατ' Ἀνδοκίδου* 51: *οὗτος γὰρ ἐνδὺς στολὴν ᾑμιόυμενος τὰ ἱερὰ ἐπεδείννε τοῖς ἀμυήτοις καὶ εἶπε τῇ φωνῇ τὸ ἀπόῤῥητα.*

[4]) Iren. I $21_3$.

Digitized by Google

*τῶν παρ' αὐτοῦ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰαώ, ὃς ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς ἀπολύτρωσιν ἐν Χρισιῷ τῷ ζῶντι.* — Auch diese Antwort ist natürlich eine *φωνὴ ἄρρητος*, ein *σύμβολον* oder *σύνθημα*, und zwar das nicht nur um des Parallelismus von Frage und Antwort willen; sondern die Antwort selbst erinnert noch deutlich genug an jene Mysterien-*σύμβολα* oder *-συνθήματα* wie: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα*[1]) *κ. τ. λ.* oder: *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μυστικός.*[2]) Scheint es zu kühn, diese Sprüche zum Vergleich heranzuziehen, so vergegenwärtige man sich als eine Art von Mittelglied nur, was nach Celsus bei der *σφραγίς* der Versiegelte sagt: *κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς.* — In Bezug auf die Mysterien-*σύμβολα* sagt auch Arnobius ausdrücklich: quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis[3]). Aber auch das christliche Glaubensbekenntnis wurde in Form einer responsio auf eine interrogatio abgelegt; ter mergitamur, amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit, sagt Tertullian[4]). — Wir sehen also, wie die angeführte *ἀπόκρισις* der Markosier auf der einen Seite zu den *σύμβολα* der Mysterien, auf der anderen zu dem Gemeinde-Taufbekenntnis in engster Parallele steht. Es handelt sich aber auch hier nicht um ein geheimes Erkennungszeichen, sondern einfach um einen heiligen Spruch, einen Mysterien-Spruch[5]).

---

[1]) Clem. Al. Protrept II $_{21}$: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος* [*ἐγγευσάμενος* conj. Lobeck] *ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.*

[2]) Clem. Al. Protrept. II $_{15}$. Firm. Mat. de err. prof. rel. 18 [Clemens: *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν*].

[3]) Arnobius, adv. nationes V $_{26}$.

[4]) de cor. 3.

[5]) Wir haben in der Polemik gegen Nitzsch unsere These — *σύμβολον* nicht „geheimes Erkennungszeichen", sondern „heiliger Spruch", „Mysterienformel" — sehr schroff zugespitzt. Diese scharfe Präcisierung (oder richtiger scharfe Ablehnung der Nitzsch'schen Fassung, denn die unsere ist eben keine präcise) ist an sich nicht berechtigt; gegenüber den Ausführungen von Nitzsch ist sie u. E. nötig und im Recht.

Digitized by Google

Wir haben damit nur die Sache, nicht den terminus *σύμβολον* bei den Gnostikern belegt. Es soll aber noch als eine auffallende und die Nitzsch'sche These nicht begünstigende Thatsache hervorgehoben sein, dass, während in der Pistis Sophia *σύμβολον* häufig vorkommt und zwar in dem oben erörterten Sinne von Mysterien-Spruch [in Verbindung mit *ἀπόφασις* und *ἀπολογία;* die Seelen der Geweihten haben vor den Aeonenfürsten eine *ἀπόφασις, ἀπολογία* oder ein *σύμβολον* abzulegen, um durch ihre Topoi hindurchzudringen[1]) ], das Wort an den parallelen Stellen des älteren 2. Buchs Jeu durchgehends fehlt.

Wir bleiben aus diesen Gründen bei unserem Urteil: es ist bei dem vorliegenden Stand der Ueberlieferung methodisch unzulässig, den christlichen terminus *σύμβολον* primär aus dem Mysterienwesen herzuleiten. — Dass die in den Mysterien übliche Bezeichnung heiliger Formeln als *σύμβολα* bei der Verbreitung des Wortes *σύμβολον* für das christliche Taufbekenntnis auch irgend eine Rolle gespielt hat, muss (a priori) und darf (nach den Zeugnissen) angenommen werden. — Zur positiven Ergänzung aber dieser wesentlich negativen Ausführungen fügen wir noch hinzu, dass man für die auf römischem Boden wurzelnde Bezeichnung des Taufbekenntnisses als symbolum in erster Linie an den in der Militärsprache üblichen terminus symbola militaria = tesserae militares wird erinnern müssen[2]).

---

[1]) Hier wird also das *σύμβολον* als Erkennungszeichen benutzt; aber dies allein erschöpft seinen Begriff nicht.

[2]) Ueber die Wichtigkeit der Sprache des Militärwesens für die Ausgestaltung der lateinischen Kirchensprache vgl. Koffmane, Gesch. des Kirchenlateins, I (1879) S. 59 f.

Digitized by Google

Digitized by Google

# Sachliches Register.


Seite

Aeonennamen der Valentinianer 115 ff.
ἅγιος 59 ff.
ἁγνός 39 60 ff. 149
Agrae, Mysterien von 164 f.
ἄναξ. ἀνάκτορον 13
Andania 17 31 39 61
Anthesterien 32 67
Arion 56 ff.
Arkandisciplin 178
Artemis 16 f. 20 28 47 66 70
Arrephorie 64
Asklepios 12 f. 15

Baum des Lebens 153 f.
βόθρος 14 28 A. 1 29

Cassian, Julius 101

Dea Syria 62
Demeter 14 17 30 47 61 64 70
Demeter Erinys 19 27 56 ff.
Demeter Lusia 27
Demeter Melaina 27 57
Demiurg 73
Despoina 19 27 57 66 70
Dike 58 f.
Dionysos, Dionysoskult 24 28 32 42 46 68
Dioskuren 13 15 17
Dualismus, in chthonischen Kulten, 18 35 48

Seite

Eleusinien 33 ff. 61 161 ff.
Enkratiten 97 f.
ἐρινύς 19 56 ff. 64
Eros 47 49 A. 1. 84 f.
ἐσχάρα 14 29
Eurynome 66

Fackel, im chthonischen Kult, 14 27 f. 66 168
Feuererscheinung bei der Taufe Jesu 170
Feuertaufen der Gnostiker 170 f.

Gottheit Christi 107

Hades 19 29 40
Heilige, christl. 18
Hekatäus, Pseudo- 129 139
Hekate 28 47 49 A. 1 55
Henotheismus 17 34 f. 48
Hera, argivische, 65
Hermetische Litteratur 104
Hermione, Mysterien zu 55
Heroenkulte 10 f. 17 f. 64 68
ἥρως ἀρχηγέτης 12 17
ἥρως ἰατρός 15 17

Jacchos 31 ff. 167 ff.
Ignatius 107 ff.
Interpolationen, christl. 121 f.
jüdische 129 ff.
Isis 46 62 64


Digitized by Google

| | Seite |
|---|---|
| Kabiren | 13 17 21 64 111 |
| Kanon, d. der Valentinianer | 112 ff. |
| Kathartik | 21 35 f. 44 50 f. |
| Köroniden | 173 |
| Kore | 14 16 19 27 47 54 61 66 |
| Krokoniden | 173 |
| *Κύριος*, Christus als | 112 ff. |
| Lerna, Mysterien zu | 32 42 164 A. 6 |
| Lichterscheinungen in den Mysterien | 158 161 171 |
| Lucina | 154 |
| Lykosura, Mysterien zu | 27 f. 66 |
| Mannweiblichkeit | 49 81 85 93 ff. 116 f. |
| Markus, Valentinianer, | 101 128 181 |
| *μεγάλοι θεοί* | 17 29 31 111 |
| *μειλίχιος* | 21 |
| Modalismus | 102 ff. |
| Mysterienformeln | 153 177 ff. |
| Numenius | 73 A. 2 |
| *νυμφίος* | 167 |
| *ὁμοούσιος* | 103 f. |
| Orphische Hymnen | 45 f. 51 55 60 ff. 69 72 |
| Orphische Terminologie | 81 85 116 ff. 134 |
| Orphismus | 44 ff. |
| Pantheismus | 100 f. 132 ff. |
| Pastoral-Briefe | 109 ff. |
| Petrus-Apokalypse | 110 A. 2 |
| Phallus-Dienst | 89 f. |
| Phanes | 83 ff. |
| Phigalia, Mysterien zu | 27 57 66 |
| Phlyae, Mysterien zu | 27 55 |
| Pomponia Graecina | 154 |
| Poseidon Hippios | 56 ff. 65 |
| Procharisterien | 173 f. |
| Proschaereterien | 163 ff. 173 f. |
| Sabazios | 32 |
| Salbung (bei oder anstatt d. Taufe) | 153 f. |
| Schlangen, i. chthonischen Kult, | 14 28 57 66 86 ff. |
| Seelen-Theorieen | 99 f. |
| Seelenwanderung | 50 |
| Stoizismus | 46 59 134 |
| Syzygie | 93 ff. 116 f. |
| *σωτήρ, σώτειρα* | 15 f. 20 34 48 65 105 ff. |
| *τελετή* | 26 |
| *θεώ, τώ,* | 26 f. 30 34 |
| Thelpusa, Mysterien zu | 27 56 ff. |
| Triptolemos | 30 |
| Unsterblichkeitsglaube | 22 ff. 32 40 ff. 50 ff. |
| Vegetarianismus | 97 ff. |
| Winde, Kult der | 59 |
| *υἱοπάτωρ* | 102 |
| Zagreus | 46 f. |


Digitized by Google

# Stellen-Register.


| | Seite |
|---|---|
| Acta Pauli et Theclae 6, 25 | 148 ff. |
| Aegypter-Evang., Fragmente des, | 96 ff. |
| Andocides de myster. 31 | 38 |
| 111 | 54 |
| Apuleius apol. de magia 55 | 147 |
| Aristides, Aelius, Eleus. p. 256 | 158 |
| p. 259 | 161 |
| Aristoph. nubb. 302 | 68 f. |
| ran. 146 ff. | 36 |
| 343 | 168 |
| 353 ff. | 37 |
| 376 | 16 A. 2 |
| 445 ff. | 36 |
| 884 | 37 |
| Aristoteles fr. 15 Rose | 43 |
| Arnobius adv. nat. V 26 | 182 |
| Canon 7 synod. Laod. | 179 ff. |
| Clemens Alex. de div. serv. 37 | 121 |
| 42 | 150 |
| Excerpt. ex Theod. 80 | 150 |
| Paedag. VI | 159 ff. |
| Protrept. II 12 | 43 |
| 15 | 182 |
| 16 | 88 |
| 17 ff. | 147 |
| 21 | 182 |
| 26 | 16 |
| XI 114 | 162 |
| XII 120 | 144 |
| Stromat. V $14_{124}$ | 125 |
| V $14_{125}$ | 81 96 |
| Clemens (Rom.) ep. II 7, 8 | 148 |
| $12_2$ | 96 100 |
| Cyprian ep. 69 Hart. | 178 f. |
| 75 | 179 f. |
| Ps.-Demosthenes c. Aristogit. $I_{11}$ | 50 54 58 67 ff. |
| c. Neaer. 73 ff. | 67 ff. |
| 116 | 29 |
| Diphilus (Philemon?) fr. 246 Kock | 133 |
| Epiphan. haer. $31_{256}$ | 95 116 |
| $34_2$ | 167 A. 1 |
| 51 | 120 A. 1 |
| Euripides Bacch. 72 ff. | 39 A. 1 |
| Hiket. 33, 290 | 29 |
| fr. 472 N | 39 A. 1 |
| 835 | 133 |
| 1131 | 133 |
| Euseb. praep. ev. XI $6_{37}$ | 128 |
| Evangelium infantiae | 128 |
| Firmicus Maternus de err. prof. rel. 10 | 176 f. |
| 18 | 182 |
| 20 | 166 ff. |
| Galen de usu part. VII 14 | 67 f. |


Digitized by Google

Seite

Harpocration s. v. *προσχαιρητήρια* 163 ff.
Hebräer-Brief $VI_4$ $X_{32}$ 172
Hermas Simil. $VIII_6$ 148
$VIIII_{16}$ 150
Hesiod Theogon. 411 ff. 49 A. 1.
426, 448 118
Hippolyt Philos. V 7 97 99 154
V 10 72 126
146
V 13 127
V 27 149
V 28 120
VI 9 154
VI 41 181
(Homer) Demeterhymn. 480 ff. 34

Jesaias $66_1$ 135
Ignatius Eph. $XII_2$ 143 A. 3
$XV_3$ 108
$XIX_2$ 127
Smyrn. I 108
Trall. $VII_1$ 109
Inschriften
C. I. A. II 403. 404 15
985 D. E. 62
III 737 54
1108. 1109 30
34
1423 1424 31
C. I. G. 401 54
1449 70
I. G. S. I. Kaibel
638 59
641 a 52 104
641 b. c. 53
642 104
Lebas-Foucart II 162 d 70
326 a 39
55 158
352 h 164
*Ἐφημ. ἀρχ.* 1892 p. 20, 25 55
Epigramm. Kaibel 228 23

Seite

C. I. L. III 686 148 151
Johann.-Evang. $1_{18}$ 121 ff.
Irenäus ed. Stieren I $1_1$ 95
119
I $1_3$ 112
I $3_1$ ff. 113
I $5_1$ 80 ff.
I $8_1$ ff. 113
I $11_5$ 95
I 20 128
I $21_3$ 167
A. 1
I $21_4$ 154
I 27 74
A. 3
I 30 91 ff.
Isocrates Laud. Helen. 63 68
Paneg. 28 40 54
Justinus Martyr.
Apol. I 26 58 74 A. 3
I 61 154 169
I 66 143 A. 3
Tryph. 70 143 A. 3
Ps.-J. cohort. ad Graecos. cap. 1—15 140

Kerygma Petri fr. VIII v. Dobsch. 172 A. 1
Koptisch-gnostische Schriften des cod. Brucianus ed. C. Schmidt
2. B. Jeu p. 55 149
p. 58 f. 70 ff. 145
p. 60-67 158 A. 7
2. kopt.-gn. Schrift p. 36 aff. 73 A. 3 83 ff.
Pistis Sophia s. unten.

Lucian Peregrin. Prot. 11 143 A. 2
Ps. Lucian am. 32 80
Lysias c. Andoc. 51 (= p. 107) 158 181


Digitized by Google

| | Seite |
|---|---|
| Macrobius Sat. I 20 | 136 |
| Melito fr. aus *περὶ λουτροῦ* | 127 |
| Menander (Philemon?) fr. 1130 Kock | 132 |
| Origenes c. Cels. III 51 | 179 A. |
| III 59 | 37 A. 1. |
| VI 27 | 153 |
| Orpheus hymn. 1 Abel v. 3 | 47 |
| 4 „ v. 9 | 50 |
| 8 „ v. 16 | 46 |
| 34 „ v. 26 | 145 |
| 37 „ v. 8 | 47 |
| 38 „ v. 3 | 47 |
| 42 „ v. 9 | 46 |
| 57 „ | 51 A. 3 |
| 61 „ v. 10 f. | 50 |
| 64 „ v. 2 | 145 149 |
| 84 „ v. 3 | 38 A. 2 50 |
| 87 „ | 51 A. 3 |
| fr. Abel 4, 5, 6 | 121 ff. |
| 35, 36, 39 | 89 |
| 46 | 49 |
| 59 | 142 |
| 61 | 79 |
| 74 | 79 |
| 76 | 104 |
| 110 | 79 |
| 123 | 135 f. |
| 135 | 80 |
| 185 | 118 |
| 191 | 168 |
| 307 | 104 |
| pap. Paris. ed. Wessely v. 942 | 84 |
| v. 1749 ff. 1794 | 84 |
| Paulus ep. ad Corinth. sec. $I_{22}$ | 153 |
| ad Ephes. $I_{13}$ $IV_{30}$ | 153 |
| ad Tit. II 13 | 111 |
| Pausanias I $26_6$ | 64 |
| I $33_7$ | 64 |
| II $1_8$ | 64 67 |
| II $2_1$ | 20 |
| II $7_5$ | 28 |
| II $11_3$ | 167 |
| II $13_3$ | 65 |
| II $31_4$ | 28 |
| II $33_3$ | 65 |
| II 37 | 28 32 42 |
| III $20_3$ | 28 |
| IV $34_{11}$ | 26 |
| VIII $24_6$ | 66 |
| VIII 25 | 27 56 f. |
| VIII 37 | 28 |
| VIII $41_4$ | 66 |
| VIII 42 | 27 57 |
| IX $27_2$ | 47 |
| IX $30_4$ | 54 |
| IX $39_{13}$ | 59 |
| X $7_2$ | 54 |
| X $9_{10}$ | 23 |
| X 28 ff. | 53 |
| X $35_7$ | 28 |
| 2 Petr. I 1 | 110 |
| Philemon vgl. Diphilus u. Menander | |
| Pindar fr. ed. T. Mommsen p. 470 | 41 |
| Pistis Sophia p. 131 | 158 A. 7 |
| 195 | 145 |
| 245. 345 | 154 |
| 263 | 151 |
| 367 ff. | 158 A. 7 |
| Platon Republ. p. 363 C | 38 A. 2 |
| p. 530 A | 86 |
| Tim. 41 A | 74 ff. |
| Proclos in Plat. Theol. $I_3$ $VI_{11}$ u. s. | 68 |
| Sophocles fr. 753 N. | 40 |
| 1025 N. | 132 |


Digitized by Google

| | Seite | | Seite |
|---|---|---|---|
| Suidas s. v. φωτίζειν | 155 ff. | adv. Marc. I | 74 A. 3 |
| | | de coron. 3 | 182 |
| Tacitus ann. XIII 32 | 154 | de praescript. | |
| Tertullian | | haer. 40 | 143 A. 3 |
| Apol. 7. 8 | 144 A. | | |


Digitized by Google

## Nachträge und Verbesserungen.

Zu S. 3 Z. 11 ff. Mit diesem Urteil soll übrigens der Wert der gelehrten u. scharfsinnigen Untersuchungen des Dieterichschen Buches in keiner Weise herabgesetzt sein; vgl. meine Anzeige desselben in Ztschr. f. Miss.- Kunde u. Relig.-Wissch. 1894 S. 101 ff.

Zu S. 9 A. 1. Das angeführte Buch von Kalkmann, durch einen geistreichen Gedanken von U. v. Wilamowitz veranlasst, hält sich in der Durchführung der Quellenscheidung doch von Uebereilungen und Uebertreibungen nicht frei. Als eine notwendige Reaktion ist daher das freilich in vielen Fällen zu weitgehende Buch Gurlitts, Pausanias, Graz 1890, zu bezeichnen. — In den meisten Fällen wird sich nicht mit Sicherheit ausmachen lassen, was Pausanias noch selbst gesehen und was er älteren schriftlichen Vorlagen entnommen hat.

S. 10 ff. ist mehrfach ς für ε stehen geblieben.

S. 16 A. 2. Aristoph. ran. 376 hat schon Kock z. d. St. anf Kore bezogen.

S. 28 A. 4. Die Stelle: Paus. II $30_2$.

S. 36 Z. 13 lies: Wertes statt Werkes.

S. 53 A. 4 lies: X $28_4$. 5.

S. 54 A. 2 lies: *Ὀρφεὺς μὲν κ. τ. λ.*

S. 55 Z. 7 von unten lies: Paus. II $30_2$.

S. 56 Exk. Vgl. jetzt Usener, Götternamen p. 225 f.

S. 58. Zu dem Urteil über die Methode Immerwahrs vgl. die scharfe Kritik Useners, Götternamen p. 223 A.

S. 59 Z. 20 lies: I. G. Sic. et It. 638.

S. 64 Z. 16 verstehe: Rhein. Mus. 1895 Heft 1.

S. 65 Nr. 3. Vgl. Usener, Götternamen p. 35 f., dessen These auch auf einen volkstümlichen Sonderkult führt.

S. 67 Z. 5 von unten lies: $I_{11}$ statt $I_{14}$.

S. 69 A. Lies Anm. 2.

S. 78 Z. 15 lies: S. 84 statt 148.

S. 78 A. 2 lies: S. 85 statt 151.

Digitized by Google

Druck von E. Ebering, Berlin W. Link-Strasse No. 16.

Digitized by Google

Digitized by Google

89094608031

B89094608031A

Digitized by Google

BZQ
.W81

Wabberman
Religions

Digitized by Google

b89094608031
b89094608031a